AUGUST VON CIESZKOWSKI

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIOSOFÍA

En *Prolegómenos a la historiosofía* (1838), Cieszkowski, situándose en la línea de los jóvenes hegelianos, hace una crítica de la filosofía de la historia de Hegel, a la que intenta completar sacando consecuencias de los logros ya alcanzados en ella. Contrariamente a Hegel, que había reducido la historia al pasado y distinguido en ella cuatro períodos, Cieszkowski la amplía hacia el futuro y reduce a tres las etapas de la misma: la del sentimiento, la del pensamiento y la de la acción, pues el espíritu se manifiesta como arte y belleza en el mundo precristiano-antiguo, como filosofía y verdad en el cristiano-moderno, y como religión y bien en el futuro. Así pues, el *futuro* queda integrado en la historia, y se caracterizaría por la realización de la idea del bien a través de la *acción*; con lo que el pensamiento, la filosofía (de Hegel), ya no sería el culmen y final de la historia, sino tan sólo la etapa penúltima, premisa de la etapa futura de la praxis constructora de una nueva y mejor sociedad desde el modelo teórico de la previa filosofía de Hegel.

Ediciones Universidad
Salamanca

ISBN 84-7800-812-8

August von Cieszkowski (1814-1894), pensador polaco que sin embargo hizo de Alemania su patria intelectual y recibió influencia de autores franceses, emerge en el contexto de la filosofía posthegeliana: tras iniciar su carrera universitaria en Cracovia, pasa largas e intermitentes temporadas en Berlín (donde estudia con Michelet, Gans, Werder, Erdmann, llegando a ser además colaborador e íntimo amigo del primero) y en París. Combinó la actividad política (fue varios años diputado en el Parlamento de Prusia) con la reflexión sobre cuestiones filosóficas, sociales, económicas y políticas. Partiendo de la base del pensamiento de Hegel, y recurriendo a Fichte y al socialismo francés, intenta poner la "teoría" filosófica al servicio de la "praxis" constructora de la realidad social, por lo que se presenta como un pionero de la "filosofía de la acción" que luego van a desarrollar M. Hess y Marx-Engels. Es conocido sobre todo como el autor de *Prolegómenos a la historiosofía*, que puede considerarse como introducción a su *Padrenuestro*, extensa e inconclusa obra principal en la que se describe el futuro reino de Dios en la tierra.

El autor de esta edición es doctor en Filosofía por la Universidad de Salamanca, y completó estudios en Alemania: fue muchos años becario de investigación, durante los que realizó algunos trabajos sobre autores de los siglos XIX y XX (Kierkegaard, Fichte, jóvenes hegelianos, Jaspers, etc.). Actualmente es profesor interino de Educación Secundaria. En el futuro quizás llegue a ser viticultor.

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIOSOFÍA

2181-24460
0200-84660
930.1 CIE

AUGUST VON CIESZKOWSKI

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIOSOFÍA

ESTUDIO PRELIMINAR, TRADUCCIÓN Y NOTAS

DE

JAIME FRANCO BARRIO

TÍTULO ORIGINAL:
Prolegomena zur Historiosophie (Berlin, Veit und Co., 1838)

EDICIONES UNIVERSIDAD SALAMANCA

ACTA SALMANTICENSIA
BIBLIOTECA DE PENSAMIENTO & SOCIEDAD
85

©
Ediciones Universidad de Salamanca
y el autor

1ª edición: mayo, 2002
ISBN: 84-7800-812-8
Depósito legal: S. 406-2002

Ediciones Universidad de Salamanca
http://webeus.usal.es
Correo electrónico: eus@usal.es

Fotocomposición, impresión y encuadernación:
Gráficas LOPE
Salamanca (España)

Impreso en España - Printed in Spain

Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse
sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca

♠

CEP. Servicio de Bibliotecas

CIESZKOWSKI, August von
Prolegómenos a la historiosofía / August von Cieszkowski ;
estudio preliminar, traducción y notas
de Jaime Franco Barrio. — 1ª. ed. — Salamanca :
Ediciones Universidad de Salamanca, 2002
(Acta Salmanticensia. Biblioteca de Pensamiento & Sociedad ; 85)

1. Historia-Filosofía. I. Franco Barrio, Jaime.

930.1

A Sísifo

Índice

ESTUDIO PRELIMINAR 11

I. *La herencia de Hegel* 12

II. *Agentes transformadores del hegelianismo* 22

III. *Los "Prolegómenos"* 27

1. Génesis 30

A) Contexto histórico 30

B) Contexto filosófico 33

2. Recepción 37

IV. *El "Padrenuestro"* 42

V. *Cronología* 50

VI. *Nota sobre la edición* 54

VII. *Bibliografía* 54

Notas del autor 59

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIOSOFÍA 65

CAPÍTULO PRIMERO:

La estructura orgánica de la Historia Universal 67

Notas del traductor 95

CAPÍTULO SEGUNDO:

Las categorías de la Historia Universal 99

Notas del traductor 121

CAPÍTULO TERCERO:

La teleología de la Historia Universal 123

Notas del traductor 174

ESTUDIO PRELIMINAR

CON LA TRADUCCIÓN castellana de esta obra queremos brindar a los estudiantes y estudiosos hispánicos de filosofía de la historia, y de filosofía en general, la oportunidad de conocer a través de los textos mismos algo del pensamiento de un autor ciertamente secundario, pero no por ello insignificante ni despreciable; de un autor cuyo pensamiento, en el mundo hispánico, normalmente es ignorado, o conocido y explicado fragmentariamente a partir de tópicos recogidos y repetidos en fuentes indirectas, y a veces con poca precisión; de un autor polaco, pero que tuvo a Alemania como patria espiritual, ya que, en gran medida, se formó en este país, escribió en alemán, y la mayoría de sus amigos eran hegelianos.

Para contextualizar la obra, y así ayudar al lector a comprenderla e interpretarla, presentamos, además de las notas al final de cada capítulo, este estudio preliminar [1], en el que, primero, expondremos el panorama general de la filosofía después de Hegel, y, posteriormente, ya nos centramos en los *Prolegómenos a la historiosofía* (contenido, génesis en el contexto histórico-filosófico, recepción) y en la obra más extensa e importante de Cieszkowski, *Padrenuestro*, de la que los *Prolegómenos* vienen a ser una parte: su introducción.

I. La herencia de Hegel

La Revolución Francesa fue un acontecimiento fundamental para la filosofía de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Aunque entusiásticamente acogida por pensadores como Kant, Fichte, Hegel..., algunos de ellos también se enfrentaron críticamente a la misma, cual es el caso de Hegel [2], que le reprocha el haber alcanzado sólo la libertad "abstracta" de los individuos, en vez de su libertad "concreta". De ahí que a Hegel le pareciera que el conseguir esta libertad concreta era tarea de la filosofía; tarea (nada fácil) que primero intentó cumplir él mismo y que después dejó como herencia a sus discípulos [3]: éstos deberían seguir trabajando por el camino de la reforma del estado de cosas existente, esforzándose por "construir la realidad de acuerdo con el pensamiento".

Después de la muerte de Hegel comenzó con vehemencia en el círculo de sus discípulos la discusión sobre el cumplimiento de la tarea heredada, es decir, sobre la realización de la filosofía. Discusión esta que, entre 1835 y 1845, condujo a la desintegración de la escuela hegeliana en "derecha" e "izquierda" (según denominación de Strauss en 1837) [4], y a la destrucción de la filosofía de Hegel, de la metafísica del espíritu absoluto: de su principio (el espíritu absoluto) y de su método (la dialéctica de la reconciliación).

Los discípulos directos de Hegel, los denominados "viejos hegelianos" (Carové, Gans, Michelet, Goeschel, Erdmann, Gabler, Hinrichs, Rosenkranz, etc.), que en su mayoría integran la "derecha hegeliana", intentaron transmitir con fidelidad la filosofía de su maestro, evitando que se hiciera inmediatamente práctica. En cambio, los jóvenes discípulos de Hegel (la llamada "izquierda hegeliana"), que ya no lo tuvieron a él mismo como maestro directo, adoptaron una actitud crítica con respecto a la filosofía del mismo. Entre ellos se encuentran Strauss, los hermanos Bauer, Feuerbach, Ruge, Stirner... Al círculo de los que de ningún modo tienen a Hegel como maestro directo, pero sí como maestro

predominante y después también como gran adversario, pertenecen el conde polaco A. von Cieszkowski [5] y el pensador danés Kierkegaard, que cumplen funciones esenciales en la transformación del pensamiento después de Hegel. Aunque no se le puede considerar, en el sentido estricto, un miembro de la izquierda hegeliana, tampoco hay que olvidar en este horizonte a Moses Hess, que, con su proclamación de la "filosofía de la acción" en 1842, desempeña un importante papel en la destrucción del sistema hegeliano, contribuyendo enormemente a la evolución de la izquierda hegeliana hacia la crítica de la economía política, tal y como después la llevarán a cabo sobre todo Marx y Engels.

Este movimiento antihegeliano, protagonista de la "quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX" [6], entiende la filosofía, que ha de hacerse inmediatamente práctica, sobre todo como "crítica": crítica teórica de la conciencia y crítica práctica de la situación reinante. De este modo, la filosofía viene a caer en el activismo, que se expresa, por ejemplo, en la exigencia de una "filosofía de la acción" (Hess), o en la proclamación del "terrorismo de la verdadera teoría" (Bauer) [7].

Según Hegel, *la tarea de la filosofía* [8] es conocer la realidad: la naturaleza, la sociedad y la historia; y, sobre todo, el presente, su época. Pero la debe "aprehender en conceptos", es decir, de un modo racional. Hegel comprende su época, la Edad Moderna, frente a la Edad Media (que aparecía como unidad, porque en ella se entendía lo finito desde lo infinito), como una época desgarrada, dividida en sí, carente de unidad, y al hombre como un ser alienado dentro de ella: todo aparece determinado por un dualismo cuyos opuestos han adquirido el "carácter de una contraposición absoluta". Y la causa de este desgarramiento de la época y de la alienación de los hombres en ella es, según Hegel, el "estado de abandono con respecto a Dios" (*Gottverlassenheit*) en que se encuentra lo social y lo histórico: el hecho de que "lo verdadero se encuentre

fuera de ellos", el hecho de que lo finito ya no se comprenda desde lo infinito, desde lo absoluto, como se hacía en la Edad Media.

Desde este diagnóstico de la época, Hegel le encomienda a la filosofía la tarea de superar las diferencias que dominan la época, de comprender lo finito desde lo infinito: de "unir" o "reconciliar" los opuestos de lo absoluto y lo finito, lo trascendente y lo inmanente, lo objetivo y lo subjetivo, el ser y el pensar, la realidad y la razón. De este modo, la comprensión metafísica se convertiría en el medio de salvación del "mal fundamental" que padece la época: debe producir ante todo la emancipación de los hombres. Mediante esta metafísica del espíritu absoluto, el hombre ha de llegar a sí mismo y, por tanto, hacerse libre: experimentar que frente a él, en la realidad social e histórica, no hay poderes ajenos de los que dependa; tomar conciencia de que esta realidad no le es ajena y de que, por tanto, en ella está como "en su casa".

El ser tal "medio de salvación" es lo que, según Hegel, confiere a la filosofía un carácter práctico; idea esta de praxis que después será objeto de una vehemente crítica por parte de la izquierda hegeliana: crítica que ya comienza con Cieszkowski, pero que no termina con Marx, sino que se prolongará hasta Nietzsche y Dilthey [9].

En efecto, ninguno de los jóvenes hegelianos está de acuerdo con el modo como en Hegel se entiende y se debe realizar la emancipación del hombre. Todos ellos niegan el supuesto desde el que Hegel piensa que es posible dicha emancipación: la metafísica del espíritu absoluto y la dialéctica de la reconciliación; de ahí que critiquen esta concepción de la emancipación y de la libertad que tiene Hegel, y, con ello, la relación ("teórica", según ellos) de la filosofía con la realidad.

Los jóvenes hegelianos están fundamentalmente de acuerdo con la crítica ("desgarramiento" y "alienación") de Hegel a la época, y exigen, como él, que la filo-

sofía modifique lo existente. Pero aquello en lo que ya no concuerdan con Hegel es en el puesto que éste asigna a su filosofía del espíritu absoluto en el conjunto de la historia. Hegel presenta su filosofía como el final y el culmen de la historia, en el que el espíritu llega a sí mismo y, por tanto, es libre y absoluto. Los jóvenes hegelianos rechazan este planteamiento [10]: no consideran la filosofía de Hegel como el final y el culmen de la historia, sino sólo como el final y el culmen de una determinada época de la historia, ya que ésta continúa su desarrollo, más allá de Hegel, hacia otra época, en la que la filosofía ha de hacerse inmediatamente práctica. Así, se pone la esencia de la filosofía en su función de producir el futuro proyectado previamente en la teoría de la historia. Con lo que se puede decir que el problemático final de la historia anunciado por Hegel es reemplazado por el "final de la filosofía" (teórica), que coincide con el advenimiento de la praxis: es sustituido por el final de la supremacía de la filosofía, pues ésta sólo subsistirá en el futuro al servicio de la acción [11].

Según los jóvenes hegelianos, el puesto que Hegel le asigna a la filosofía en la historia hace que en éste se produzca de forma metafísica la "crítica" de lo existente, es decir, la comprensión de la realidad y la reconciliación de la razón con la realidad en dicha comprensión. Según ellos, mediante esta reconciliación, en principio no es posible que la filosofía se haga inmediatamente práctica, porque dicha reconciliación es de carácter teológico y, por tanto, sólo se produce en el pensamiento: es meramente teórica [12]. De ahí que todos ellos rechacen la filosofía de Hegel tachándola de "teología", y, en último término, quieran alcanzar al cristianismo con sus críticas: creen que la crítica de la religión es el presupuesto de la "realización y mundanización de la idea", el presupuesto del hacerse práctica la filosofía [13], la base de toda crítica.

La conexión del hacerse práctica la filosofía con la crítica del cristianismo en los jóvenes hegelianos está condicionada por la concepción de la historia en la

metafísica hegeliana del espíritu absoluto. En ésta se entiende la historia como un proceso en el que el espíritu absoluto llega a sí mismo en el tiempo. Así, Hegel le encomienda a la filosofía de la historia la tarea de comprender la "Providencia" en su "plan general", por lo que la entiende como "verdadera teodicea" [14]. Esto significa que la historia, en principio, tiene que ser aceptada como "algo ya acontecido", por lo que en el saber acerca de la misma sólo se recuerda lo pasado. Hegel llega al extremo de excluir el futuro del ámbito del saber acerca de la historia. La filosofía se presenta como el "pensamiento del mundo" sólo "después de que la realidad haya completado su proceso de formación y se haya terminado". "La filosofía siempre llega tarde" para "informarnos sobre cómo debe ser el mundo" [15]. Pero si la filosofía sólo puede recordar lo que ha sido, no puede proyectar el futuro, decir qué se debe hacer. De ahí que, para convertir la filosofía en algo práctico, haya que negar esta visión metafísica y teológica de la historia.

CIESZKOWSKI es uno de los primeros en negar esta visión hegeliana de la historia. Dentro del proceso total de la historia, interpreta la filosofía no como el culmen en el que el espíritu absoluto se comprende a sí mismo, sino sólo como una etapa que hay que trascender. Según él, es cierto que en la historia el espíritu absoluto llega a sí mismo, pero no en la forma de autoconciencia, en la filosofía, como pretendía Hegel (lo que sería sólo una realización parcial del *logos)* [16], sino en la realización de sí mismo mediante la "acción social": para Cieszkowski, el "espíritu absoluto" de Hegel no es mera "autoconciencia", sino "actividad infinita", "obrar-por-sí-mismo", "acción". De este modo, la filosofía se hace práctica en la historia y, por ello, no puede entenderse como algo simplemente rememorativo, que sólo consideraría el pasado en relación al presente, pero que no comprendería la historia en su totalidad, a la que también pertenece esencialmente el futuro. Con lo que Cieszkowski va más allá de la filosofía hegeliana, pero no hacia otra "teoría", sino hacia

la "praxis": ahora la filosofía tiene que realizarse en la "vida social" [17], porque ya está terminada en Hegel como teoría; dado que el hombre ya alcanzó el saber absoluto, la historia puede ser planificada y ejecutada igual que cualquier otra acción humana: tiene que someterse a la voluntad del hombre [18].

Así pues, Cieszkowski puede ser tachado de "hereje" [19] por poner, frente a la filosofía teórica de Hegel, la "praxis", la "filosofía de la acción", que le permite al hombre determinar su propio destino, sin actuar como un mero instrumento, más o menos inconsciente, del espíritu del mundo.

Pero, aunque Cieszkowski dice que la filosofía está llamada a convertirse en servidora de la "acción", ésta aún no se puede entender como acción revolucionaria (en el sentido político), pues Cieszkowski no fue un hegeliano radical, no hizo una "transformación revolucionaria de la filosofía de Hegel" (como defienden algunos), sino que se situaba a sí mismo a la derecha de la escuela hegeliana, y, políticamente, se declaraba partidario de la evolución, no de la revolución, y se presentaba como conservador y progresista a la vez. Por tanto, aunque Cieszkowski no haya sacado las consecuencias últimas de la idea de praxis (tarea que después llevarán a cabo Hess, Ruge, Marx), tiene el mérito de ser el primero en haber hecho entrar tal *idea* de "acción" en el escenario de la historia [20]. Por lo que también puede decirse que Cieszkowski todavía es un "historiósofo", y no un "ejecutor (*Vollführer*) de la historia", como le llama él al hombre del futuro [21]: aún es un mero teórico de lo práctico.

B. BAUER, contrariamente a Cieszkowski, no concibe la praxis como acción constructiva, sino destructiva; la presenta como crítica (aunque aún teórica): crítica de la religión, en un primer momento, y crítica de la política, en un segundo momento [22]. Diagnostica a la época con la categoría de "desgarramiento", cuya causa es el cristianismo, que aliena al hombre. De ahí que, para él, la crítica del cristianismo se convierta en

el primer e indispensable presupuesto de la modificación de lo existente. Empieza con la crítica de la Biblia, que continúa en la crítica de la filosofía teológica o metafísica de Hegel, y de la situación política de su época. Y lleva a cabo esta "crítica científica" desde el principio fichteano de la "autoconciencia autónoma".

Su crítica a la filosofía de Hegel se dirige tanto contra el fundamento, el espíritu absoluto, como contra el método, la dialéctica. Frente al "espíritu absoluto" de Hegel, Bauer pone el yo, la autoconciencia absoluta, pura, productora de la idea religiosa de Dios y de las configuraciones históricas de la realidad social y estatal, en las que, por tanto, se aliena. "Dios está muerto; para la filosofía, sólo el yo en tanto que autoconciencia... vive, crea y es todo" [23]. Por otra parte, frente a la dialéctica sintética de Hegel, Bauer presenta una dialéctica antitética: la pura autoconciencia absoluta, en tanto que alienada en el mundo histórico, alberga la tendencia a liberarse a sí misma de tal alienación; cada época histórica crea dialécticamente su antítesis, que la aniquila, y que, convertida a su vez en tesis, vuelve a producir su propia antítesis y caída [24].

M. STIRNER entra en el proceso de destrucción de la metafísica del espíritu absoluto sólo durante un breve período de tiempo, sobre todo con su obra *El único y su propiedad* (1844), en la que continúa radicalmente y conduce a su fin el desarrollo que Bauer había iniciado: aniquila completamente la filosofía de la historia de Hegel al continuar la destrucción que Bauer lleva a cabo de la filosofía de éste. Va más allá de la interpretación que Bauer hace de Hegel: frente al espíritu absoluto de Hegel no pone la autoconciencia pura, como hacía Bauer, sino el yo finito, corpóreo, entendido como "el único" [25], que se conoce como origen de lo que existe para él (tal y como Fichte y Bauer exigían) y que también sabe que todo lo que existe sólo existe para él: que el mundo es "su propiedad". De este modo, Stirner regresa a Fichte, pero, en parte, para negarlo, pues no concibe el yo como autocon-

ciencia absoluta, sino como autoconciencia individual, finita [26].

FEUERBACH ciertamente ya no hace un diagnóstico detallado de la época, pero critica el cristianismo [27] en el mismo sentido que Bauer; su "nueva filosofía" quiere llevar a cabo la destrucción del cristianismo, sobre todo de la teología que está en el horizonte de la filosofía de Hegel, para, precisamente de esta forma, crear el presupuesto de la filosofía práctica: exige el ateísmo, la "renuncia a un Dios distinto del hombre", como "principio oficial" de la política [28]. Por tanto, Feuerbach, lo mismo que Bauer, entiende de un modo político el hacerse práctica la filosofía mediante la negación del cristianismo [29]: la nueva concepción del hombre (como autoconciencia sensible y social) resultante de la crítica feuerbachiana del cristianismo debe mover a los individuos a modificar su vida (orientada sólo hacia el más allá por el cristianismo), y a revolucionar la situación social y política existente: "sólo la negación del más allá tiene como consecuencia la afirmación del más acá; la supresión de una vida mejor en el cielo incluye en sí la exigencia de que las cosas deben o tienen que mejorar en la tierra" [30]. Es decir, "sólo si has superado la religión cristiana, obtienes el derecho, por así decirlo, a la república, pues con la religión cristiana tienes la república en el cielo, por lo que aquí no necesitas ninguna" [31].

Tampoco KIERKEGAARD hace una crítica detallada de la época. La califica generalmente de "caótica", la ve como una época en "descomposición"; afirma que "la época actual es la época de la desesperación..." [32], le parece que Europa camina hacia la "bancarrota total" [33]. Y considera como causa de ello la radical mundanización y la reconciliación del cristianismo con la filosofía en la metafísica del espíritu absoluto de Hegel. De ahí que, en cierto sentido, Kierkegaard también parta de la crítica del cristianismo. En sus escritos, a los que concebía como "correctivo de la época", rechaza la reconciliación hegeliana de cristianismo y filosofía, critica el "cristianismo burgués", encarnado en la

Iglesia oficial danesa, porque, basándose en la filosofía hegeliana, anteponía la "doctrina" cristiana a la "existencia" cristiana; crítica esta que equivale a reclamar, contrariamente a Bauer y a Feuerbach, una renovación del cristianismo, una sustitución de la falsa "cristiandad" por el verdadero "cristianismo", cual era el primitivo. Así, Kierkegaard entiende el "hacerse práctica la filosofía" no de un modo político, como Bauer y Feuerbach, sino religioso, aunque dicha praxis filosófica antirreligiosa quizás fuese encaminada en último término a la modificación de la situación social y política de su época, pues esta modificación no se debe producir mediante revoluciones o votaciones, sino mediante la transformación radical de la interioridad de los individuos [34].

Estos planteamientos de Feuerbach y Kierkegaard, que pretenden hacer práctica una determinada "teoría" del hombre, les llevan a presentar principalmente, más que una filosofía de la historia, una antropología, pero una antropología antimetafísica, antiidealista, análoga a la de Marx y a la del viejo Schelling, y contraria a la de Kant, Fichte y Hegel, vigente hasta entonces.

Posteriormente, con M. HESS, en el transcurso de la elaboración de una "filosofía de la acción" inspirada en Cieszkowski [35], se produce una transformación de la filosofía (entendida como filosofía de la historia y antropología) en crítica de la economía política [36], que luego Marx y Engels desarrollarán de forma más sistemática, pero que en cierto modo también había iniciado el mismo Hegel mediante su concepto de "sociedad civil" entendida como "sistema de necesidades", y del Estado entendido como forma política de organizar la satisfacción de las mismas [37].

Al principio, para Hess, la historia todavía es historia escatológica de la salvación, en el sentido bíblico: en ella Dios le otorga la salvación a los hombres, pero éstos también tienen encomendada la tarea de superar el "pecado original" (con el que empezó la historia), la enajenación con respecto a Dios, en la his-

toria misma mediante sus propias obras. Después, bajo la influencia de la nueva antropología de Feuerbach, Hess empieza a transformar su filosofía de la historia, llegando a entender ésta como "historia del nacimiento de la especie", en la que el individuo se hace hombre en la vida social: "el hombre *de ningún modo* puede manifestarse como individuo aislado. La esencia de la actividad humana en la vida es precisamente la *colaboración* con otros individuos de su especie. Fuera de esta colaboración, fuera de la sociedad, el hombre no es capaz de ninguna actividad particular específicamente humana" [38]. De este modo, la antropología de Feuerbach (que concibe al hombre como esencia genérica o ser social) se convierte para él en el medio de fundación del socialismo: "...la verdadera doctrina sobre el hombre, el verdadero humanismo, es la doctrina sobre la sociedad humana, es decir, *antropología es socialismo*" [39]. El curso de la historia (tanto de la formación de la conciencia como de la situación económica, social y política), que es dialéctico, comienza con un doble "pecado original": uno religioso y otro económico. El religioso produce la enajenación con respecto a Dios, y el económico la desigualdad de los hombres en cuanto a la propiedad; desigualdad esta mediante la cual los hombres se enajenan entre sí, constituyen relaciones de dominación y luchas de clase [40]. Luego, el curso de la historia continúa en "revoluciones" hasta que, con una "revolución social" (inminente, según Hess) [41], se haya superado el último antagonismo: hasta que se haya realizado el socialismo y el comunismo, pues "la 'comunidad de bienes' expresa de la forma más exacta y precisa el concepto de la 'igualdad'. Sólo allí donde hay posesión comunitaria de los bienes... reina la igualdad plena" [42]. En su *Filosofía de la acción*, Hess ha exigido expresamente la superación de la propiedad privada como presupuesto de la emancipación del hombre hacia sí mismo, y también la ha fundamentado filosóficamente. Con lo cual, ha introducido el tránsito necesario de la filosofía desde la filosofía de la historia y desde la antropología hacia la crítica de la economía.

Así, en Hess parece haber culminado el proceso de descomposición e inversión de la metafísica hegeliana del espíritu absoluto. Si en Hegel la filosofía se hacía autónoma porque comprendía la realidad, con Hess la comprensión de la realidad sólo debe servir para realizar la meta de la historia: el socialismo y el comunismo [43]. En *Los últimos filósofos* (1845), Hess le reprocha a Bauer, Stirner y Feuerbach el que todavía no han superado el "punto de vista de la reflexión, el estadio del ser-para-sí", el que "son y siguen siendo filósofos" al estilo de Hegel, por tanto, teóricos, representantes de una filosofía autónoma, la cual, según su esencia, no puede ser práctica [44]. Si la filosofía quiere hacerse práctica, ha de convertirse en crítica de la economía, como la que después expondrá Marx en *La ideología alemana* (1845/6), en la *Crítica de la economía política* (1859) y en *El capital* (1867) [45].

II. Agentes transformadores del hegelianismo

Menos de una generación separa a los filósofos que lloraron a Hegel en su funeral, de los revolucionarios de 1848. Sin embargo, en este breve período, los hegelianos pasaron de la teoría a la acción, y del interés por la religión a la preocupación por los asuntos sociales y políticos [46], constituyendo Cieszkowski un momento particular, aunque no insignificante, de esta metamorfosis.

En efecto, la imagen de la filosofía como el "buho de Minerva" [47] que presentó Hegel, se reformuló y volvió contra él: ya Hinrichs declaró que la filosofía es un "águila del mediodía" [48], y Michelet la llamó "el gallo de un nuevo amanecer" [49]. Estas afirmaciones sólo eran deseos, desafiantes, pero todavía dependientes de Hegel: eran la mezcla de sumisión, frustración y rebeldía que caracterizaba la relación de los hegelianos con su maestro [50]; pero después se irán haciendo cada vez más radicales, hasta convertirse, por medio de la

izquierda hegeliana, en dinamita verbal que explotará en la revolución de 1848 [51].

Estos cambios son demasiado profundos para ser explicados únicamente como un proceso interno del hegelianismo, o incluso como un proceso nacido en la Alemania del *Vormärz*. El ímpetu para cambiar proviene, en parte, de J. G. Fichte, pensador prehegeliano cuya filosofía está radicalmente bajo el primado de lo práctico y es considerada como "prerrevolucionaria" [52]; y, en parte, también de Francia, del pensamiento social francés, principalmente en la forma de saint-simonismo [53]. Por tanto, son especialmente estos dos elementos las fuentes a las que recurren los jóvenes hegelianos para cumplir la tarea de hacer práctica la filosofía.

1. Como para FICHTE "la razón práctica es la raíz de toda razón" [54], en su sistema prima el deber sobre el ser. En virtud de su principio de la autoconciencia como "acción" (*Tat-handlung*) y del método de la dialéctica antitética, hay que entender su pensamiento como revolucionario. En 1794 llega a declarar expresamente que el saber representativo no es lo supremo para el hombre [55], y en 1804 proclama: "tu destino no es el mero saber, sino el *obrar* según tu saber;...tu obrar y sólo tu obrar determina tu valor" [56]. El destino del hombre es idear conceptos que no son meras "copias de algo ya dado, sino más bien prototipos de algo que aún hay que producir". En ellos no se debe reconocer meramente la realidad, sino que hay que producir ésta mediante la "energía del concepto". A estos "conceptos-modelo" les sigue inmediatamente la acción, por la que se produce el ser en su concreción.

Estas ideas de Fichte (contrarias a las de Aristóteles) [57] referentes a la primacía de lo práctico sobre lo teórico, del deber sobre el ser, expresan muy bien la postura general de los pensadores antihegelianos anteriormente presentados. Con ellas sintoniza, por ejemplo, Cieszkowski, cuando concibe el espíritu absoluto como "libre actividad", como "obrar-por-sí-mismo", en

el que el pensamiento se traduce en ser; cuando distingue entre una "praxis preteórica" y otra "praxis postteórica", entre "hechos" y "actos" [58]: "actos" en los que se han realizado conceptos-modelo; "praxis postteórica" que representa la síntesis de lo teórico y de lo inmediatamente práctico, de lo subjetivo y de lo objetivo; con lo que, para Cieszkowski, en el recurso a Fichte y en la crítica a Hegel que resulta de este recurso, la praxis, la "acción", la "acción social", se convierte en lo absoluto. Esta concepción del espíritu absoluto le lleva a criticar y transformar el método de la dialéctica hegeliana: según Cieszkowski, el proceso dialéctico tiene como momentos el "en-sí-mismo" (sensibilidad), el "para-sí-mismo" (pensamiento o conciencia) y (aquí reside la diferencia con respecto a Hegel) el "desde-sí-mismo" (el obrar o vida social); de lo que se desprende que, lo que en Hegel ya era resultado y quería pasar por lo último (el "espíritu absoluto" en el sentido de "saber absoluto"), para Cieszkowski sirve meramente de mediador y sólo es lo penúltimo [59]. Además, el proceso dialéctico es concebido "antitéticamente", está determinado por la negación: ya no es entendido como reconciliador de opuestos, sino más bien como continuo esfuerzo por reconstruir lo existente, o construir lo inexistente.

En consonancia con la postura práctica de Fichte también está, como hemos apuntado anteriormente, la categoría de "autoconciencia absoluta" que Bauer pone frente al espíritu absoluto de Hegel, y a la que entiende como realidad verdadera, origen de todo lo que existe para ella [60]; y el proceso dialéctico antitético, "vandálico", de dicha autoconciencia, entendido como constante transformación de la realidad.

Asimismo, en esta misma línea de la filosofía revolucionaria de Fichte están, aunque con diferentes matices, el radicalismo de "el único" de Stirner, el intento de "renovar el cristianismo" por parte de Kierkegaard, la polémica sostenida por la "nueva filosofía" de Feuerbach contra la "filosofía abstracta" de la tradición idealista, la "filosofía de la acción" de Hess, la crítica al

"mundo capitalista-burgués" llevada a cabo por Marx, el ataque a la "cultura occidental" desencadenado por Nietzsche, etc.

Pero, a pesar de este recurso a la filosofía "práctica" de Fichte para superar la filosofía "teórica" de Hegel, en el ulterior desarrollo del pensamiento decimonónico, sobre todo en el ámbito de la izquierda hegeliana, se volverá a negar e invertir la filosofía antropológica de Fichte en el horizonte de la discusión con Hegel: se volverá a abandonar, por considerarlo abstracto, el yo fichteano entendido como pura autoconciencia, que había relevado al espíritu absoluto como principio de la filosofía [61]. Este fenómeno se produce claramente, por ejemplo, en Feuerbach y en Kierkegaard, que ponen como fundamento de la filosofía al hombre concreto, al hombre tal y como de hecho vive: como individuo corpóreo-mundano o religioso, como individuo fundamentado en la naturaleza o en Dios; con lo que, así, se llena de contenido el puro yo formal de Fichte, y se llega a un personalismo natural y a un existencialismo religioso, claros ejemplos de antropologías antiidealistas posthegelianas, como hemos dicho anteriormente.

2. El otro factor que contribuye a transformar el hegelianismo es el SOCIALISMO FRANCÉS [62]. Hegel había albergado la idea de lo francés como noción práctica, en contraste con los teóricos filósofos alemanes; y los acontecimientos de 1830 reforzaron la impresión de que en Francia se hacía lo que en Alemania sólo se pensaba, por lo que los hegelianos miraban a París con curiosidad, e incluso con la esperanza de que viniese de allí la solución a sus problemas. Aunque en un principio los hegelianos desconfiaban del saint-simonismo por sus vínculos con el irracional y reaccionario romanticismo, después se dejaron influir por él, sobre todo a través de la "Joven Alemania" (H. Heine, Börne, Gutzkow) [63], una especie de saint-simonismo alemán creado por algunos intelectuales que advirtieron la posibilidad de hacer de la literatura un vehículo de la acción.

Fueron aquellos hegelianos más interesados por Francia y más próximos a ella quienes primero se ocuparon de la cuestión social. El primer libro alemán sobre el saint-simonismo fue escrito por F. W. Carové, un hegeliano católico de ideas liberales moderadas. Mayor importancia a este respecto tuvo E. Gans, que desde muy pronto mostró gran interés por la cuestión social de Francia y profetizó que tal cuestión se convertiría en el problema central del futuro: se dio cuenta de la importancia de los procesos que estaban teniendo lugar en aquel país y llamó la atención de los hegelianos hacia ellos. Además, simpatizó con la causa polaca, lo que creó un vínculo con Cieszkowski; vínculo este que se fortaleció por el hecho de que Cieszkowski estudiara Filosofía del Derecho y de la Historia con Gans, y de que la edición que hizo éste de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, de Hegel, lo impulsara a publicar los *Prolegómenos*. Pero Cieszkowski aún estuvo más próximo al hegeliano K. L. Michelet, hugonote y miembro activo de la comunidad francesa de Berlín, que pasó un apasionante año en París, donde estableció vínculos de larga duración con eminentes intelectuales del país. Su mérito más grande, y aquello con lo que más influyó en Cieszkowski, fue el deseo de introducir la "filosofía" en la "vida". Según él, la tarea de la filosofía consistía en penetrar en todas las ciencias y en todas las esferas de la vida, en impregnar todas las ramas del conocimiento y todas las clases de la sociedad: en hacerse universal y popular, lo que produciría como resultado una transformación radical del futuro del hombre [64].

Bajo la influencia de Gans, Michelet y los colegas de éstos (Henning, Marheineke, Hotho, Erdmann), Cieszkowski abandonó su romanticismo juvenil y abrazó el hegelianismo. Sin embargo, esta conversión no fue tan profunda como la de sus profesores, pues Cieszkowski nunca excluyó la posibilidad de una transformación general del sistema de Hegel. De ahí que orientara su receptividad a las influencias extranjeras, particularmente francesas y polacas [65].

III. Los "prolegómenos"

Los *Prolegómenos a la historiosofía* [66], primer libro de Cieszkowski, aparecieron en 1838 en Berlín, y, aunque escritos rápidamente (en alemán), fueron el resultado de un largo y cuidadoso plan; pero, según indica el mismo título, están concebidos como un mero estudio previo e introductorio [67] a su obra principal: *Padrenuestro*. Por otra parte, trazan una línea divisoria, pues indican el comienzo de nuevos intereses entre los hegelianos, volviendo la espalda al debate teológico. En ellos se formula la exigencia de la autorrealización de la razón en la historia, la exigencia de la configuración racional del futuro. Sin embargo, la anticipación del futuro ya se encuentra en los esbozos del pensamiento utópico, y el llamamiento al tránsito de la filosofía a la acción también se oyó en Alemania antes de que lo pronunciara Cieszkowski. ¿En qué consiste la idea innovadora de los *Prolegómenos*? [68]

El mérito principal de Cieszkowski hay que verlo sobre todo en haber añadido al concepto de historia un nuevo sentido. Cieszkowski cree que la filosofía hegeliana de la historia contiene importantes tesoros, pero también insuficiencias notables [69]. Según Hegel, la historia excluye el futuro (que pertenece al ámbito de la "utopía"), quedando reducida al pasado, pero sólo a una parte del pasado, pues no incluye a los pueblos sin Estado ni a la prehistoria (ámbito de lo "mítico"): la filosofía, la ciencia, sólo puede y debe pensar una parte del pasado, ya que lo que queda fuera pertenece a la mitología o a la utopía, que no se pueden fundamentar filosóficamente [70]. Así, la historia aparece limitada por ambos lados: por "arriba" y por "abajo".

En cambio, para Cieszkowski, la historia, que abarca las distintas formas de la vida de la humanidad (no sólo la política), es sinónima de la existencia humana en *todas* las épocas: comienza con la humanidad y termina con ella, suponiendo que haya un final. Atraviesa tres períodos (no cuatro, como sostenía Hegel). La primera época, la del sentimiento, del arte, de la intui-

ción, de los profetas, de la unidad inmediata, de la tesis, es la época *pre*cristiana o Antigüedad; por tanto, abarca *todo* lo que precedió a la aparición de Cristo. La segunda época, la del pensamiento, de la filosofía, de la conciencia, de la verdad, de los pensadores, del dualismo, de la antítesis, es la época *cristiana*; en realidad ya empieza con la filosofía griega, con Aristóteles, o incluso con los jonios, pero sólo con Cristo llega a predominar el nuevo principio: Cristo es la frontera que separa dos épocas. Finalmente, la tercera época, la de la voluntad, de la acción, de la unidad mediatizada o recuperada, de la síntesis, es la que está en el umbral: la época del *futuro*, que se puede determinar mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad; determinación esta última que es realmente práctica, pues abarca toda la esfera de la acción, la teoría y la praxis, y engendra a los "ejecutores de la historia" [71].

En general, la caracterización del pasado que hace Cieszkowski sigue a Hegel muy de cerca: resalta el contraste entre la exterioridad del mundo precristiano y la interioridad de la etapa cristiana, así como la posición absolutamente central de Cristo en la historia. En cambio, su distribución de las categorías de arte, filosofía y religión entre las tres épocas de la historia se asemeja más al programa kierkegaardiano de los tres estadios de la vida [72] que a la fenomenología hegeliana del espíritu absoluto [73]: según Cieszkowski, el espíritu se manifiesta como arte y belleza en el mundo antiguo, como filosofía y verdad en el moderno, y como religión y bien (síntesis de las dos categorías anteriores) en el futuro; de ahí que pueda hablarse de una "estética de la historia" (referida al mundo precristiano-antiguo), de una "filosofía de la historia" (referida al mundo cristiano-moderno) y de una "historiosofía" o "sabiduría de la historia" (referida al futuro), para aludir respectivamente a las posturas de Schiller-Herder, Hegel y Cieszkowski con respecto a la historia; postura esta última de Cieszkowski que fue posi-

ble gracias a que Hegel había elevado la filosofía a sabiduría o saber absoluto.

Así pues, con la tercera época de la historia tiene que ver el concepto de "historiosofía", que Cieszkowski concibe como el esfuerzo de la filosofía en dirección hacia una configuración del futuro: lo que la filosofía absoluta de Hegel había formulado como el punto de vista supremo e irrebasable del pensamiento debe hacerse realidad en el futuro mediante la acción [74].

Por otra parte, Cieszkowski compara la falta de habilidad de Hegel para incluir el futuro en su sistema con la rendición de Kant a la inaccesibilidad de lo absoluto. Y, lo mismo que Hegel fue más allá de Kant en lo tocante a la cognoscibilidad de lo absoluto, Cieszkowski intenta ir más allá de Hegel en lo referente a la cognoscibilidad del futuro [75]; por tanto, a este respecto, le hace a Hegel la misma crítica que éste había formulado antes contra Kant.

De todo esto se deduce que, para Cieszkowski, Hegel es el culmen y término de la filosofía "sólo en cierto sentido": Cieszkowski sostiene que la filosofía de la historia no ha alcanzado en Hegel su forma final, pues aún le falta parte del componente del pasado, y todo el componente del futuro y de la praxis; de ahí que trate de corregir y completar el sistema del maestro, con lo que, en este sentido, Cieszkowski sería más hegeliano que Hegel [76].

Parece relativamente fácil resumir el contenido de los *Prolegómenos*, ya que su autor repite de diferentes modos unas pocas ideas básicas, sin desarrollar ninguna extensamente: declara que la historia se entiende mejor como un *organismo* [77]; que el *futuro* es cognoscible en su esencia; que la principal característica del futuro es la realización de la idea del bien a través de la *acción*... Sin embargo, en otro sentido, los *Prolegómenos* constituyen un libro extremadamente difícil de comprender y evaluar, porque hoy su lenguaje suena a arcaico, sus referencias son oscuras y sus premisas nada familiares. De ahí que sólo se pueda enten-

der teniendo en cuenta el contexto histórico-político en el que se gestó, los autores que lo inspiraron y la recepción que tuvo en aquella época.

1. *Génesis*

A) Contexto histórico

Para comprender mejor la nueva concepción de la historia expuesta en los *Prolegómenos* hay que tener en cuenta la situación histórica de Polonia y Europa a finales del siglo XVIII y principios del XIX, pues dicha obra puede ser considerada como una respuesta al desafío histórico que se le presentó a Cieszkowski [78].

En la segunda mitad del siglo XVIII, Polonia, uno de los mayores Estados de la Europa de aquel entonces, perdió su soberanía, y fue desapareciendo ininterrumpidamente del mapa en el espacio de pocos años. Sin apenas encontrar resistencia, los tres vecinos (Rusia, Prusia y Austria) llegaron a partir Polonia a trozos en las tres divisiones de 1772, 1793 y 1795, con el consentimiento (en parte obtenido mediante coacción, en parte mediante soborno) del Parlamento y del último rey polaco. En esta situación, los polacos que luchaban por la libertad (al principio sólo unos pocos) ponían todas sus esperanzas en la Francia revolucionaria; esto explica que siguiesen tan incondicionalmente a Napoleón, pues sólo de una reorganización de Europa podían esperar el renacimiento de Polonia. Pero con Napoleón, tras sufrir inmensas pérdidas en varias batallas, sólo conseguirían la fundación, en 1807, del "Gran Ducado de Varsovia", un pequeño Estado residual que ni siquiera llevaba el nombre de Polonia. Entretanto iba despertando la conciencia nacional de los polacos, que, aunque hasta entonces habían aceptado con bastante indiferencia la anexión por los Estados vecinos, ahora ya no estaban dispuestos a renunciar a la independencia: el afán del resurgimiento de Polonia se convirtió en el primer y unánime deseo del pueblo. Más tarde, tras la derrota napoleónica, el Congreso de Viena decidió en 1815 la creación del "Reino

de Polonia", que sólo estaba constituido por el núcleo del Gran Ducado de Varsovia, y que, aunque formalmente era un Estado soberano, quedaba unido a Rusia por vínculo dinástico.

Al principio, el zar Alejandro I gozaba de las simpatías de los polacos, ya que les otorgó una amplia autonomía administrativa. Pero, después, el caprichoso Gran Duque Constantino y el nuevo zar Nicolás I, al creer peligrar su régimen autocrático a causa de aquella relativa autonomía concedida a los polacos, emprendieron una serie de acciones arbitrarias e ilegítimas contra éstos, lo que provocó la sublevación de los mismos en diciembre de 1825 contra el régimen de los zares, la cual rebrotó en noviembre de 1830.

El imperio de los zares necesitó diez meses para sofocar la sublevación; y, después de ello, se modificó sustancialmente la situación del "Reino de Polonia": se le retiró la autonomía, se nombró lugarteniente a un mariscal ruso, los cargos de la administración fueron ocupados por rusos, se suprimió la Dieta, así como el ejército polaco, las Universidades polacas..., con lo que Polonia se convertía en un protectorado de la Corona del zar. Como consecuencia de ello, la clase dirigente de la nación que participó en la sublevación (unas 8.000 personas) huyó al extranjero, convirtiéndose París en el centro de su exilio. Allí, los exiliados discutían entre ellos sobre las causas de la derrota sufrida, sobre los medios apropiados para la reanudación de la lucha; y sintieron la necesidad de fundamentar claramente el derecho de los polacos a un Estado independiente, la necesidad de buscar argumentos para acercar a los extranjeros al propio punto de vista y defenderse de la propaganda rusa.

Todo esto condujo a una efervescencia intelectual no experimentada por Polonia desde hacía siglos, que, además, coincidía con la formación de una conciencia general de crisis en Europa. Dos corrientes principales caracterizaban muy especialmente la vida espiritual de los polacos que constituían aquella "gran emigración al exilio". En primer lugar, la de la poesía romántica,

que, unida sobre todo a los nombres de Mickiewicz, Slowacki y Krasiński, estuvo en auge entre los años 1831 y 1848. Su importancia fue enorme para el mantenimiento del patriotismo polaco, pues estos poetas se convirtieron en profetas, en los líderes espirituales de la nación, que exponían cosmovisiones mesiánicas[79]: para ellos, Polonia era el Cristo de las naciones; su muerte de mártir, la penitencia por los pecados de toda la humanidad; su resurrección, el resurgimiento de Polonia, el comienzo del reino de Dios en la tierra. Con lo cual, todos los pueblos debían interesarse por esta resurrección, participar en la liberación de Polonia. La segunda corriente espiritual de especial importancia fue la de la filosofía polaca, que antes nunca había sido tan significativa para la vida espiritual de la nación. Hegel les había negado a los eslavos en general todo significado para la Historia Universal, declarando incluso que los pueblos sin Estado eran formaciones ahistóricas. Por eso, la filosofía polaca no podía pasar por alto a Hegel, sino que tenía que discutir con él.

El mesianismo y la filosofía polaca de aquella época entraron en contacto frecuentemente, se influyeron recíprocamente y, a la vez, compitieron por el "dominio sobre las almas". En comparación con la poesía, que prácticamente iba dirigida sólo a los polacos, la filosofía únicamente podía cumplir su compromiso con respecto al propio pueblo si transmitía su punto de vista también a los extranjeros. Pero, para conseguir este objetivo, tuvo que servirse de un lenguaje universal y participar en la discusión filosófica de la época. Cieszkowski ha sido uno de los pocos capaces de hacer frente a esta tarea.

Sin embargo, ya no se iban a cumplir en el siglo XIX las esperanzas de los representantes de la causa de Polonia, pues la sangrienta represión de la sublevación de 1846 en Cracovia (dirigida por el joven y radical filósofo Dembowski) significaba el final del movimiento patriótico resultante de la ya citada "gran emigración al exilio". En 1863 tuvo lugar otra sublevación en la parte rusa de Polonia, pero de antemano sin ninguna

posibilidad de éxito, debido a la falta de apoyo de los campesinos; después de su represión, el "Reino de Polonia" perdió su nombre, además de los últimos restos de la autonomía todavía conservados. Con lo que, en lo sucesivo, tan sólo una guerra entre las potencias del reparto de Polonia podía devolver a ésta la esperanza de conseguir su independencia política.

La actividad filosófica de Cieszkowski se desarrolló, en lo esencial, durante el período de tiempo que va de 1831 a 1848, esbozado anteriormente; más tarde, en realidad sólo hizo adiciones a sus ideas ya concebidas en este período, y aclaraciones de las mismas. Por lo que respecta al contenido de los *Prolegómenos*, parece que algunas ideas centrales de la obra tienen su fundamento en este contexto histórico que hemos descrito: en concreto, la central categoría de "acción" y la importante idea del "futuro" como una nueva etapa de la historia podrían tener que ver con la lucha de los polacos por su independencia, y con la esperanza en la consecución de ésta en el futuro [80].

B) Contexto filosófico

El ámbito filosófico en el que se inspiraron los *Prolegómenos* está poblado sobre todo por autores alemanes y franceses, entre los que podemos mencionar a Hegel, Herder, Fichte, Biedermann, Buchez, Fourier...

Por lo que respecta a ALEMANIA, en primer lugar tenemos que Cieszkowski manifiesta enfáticamente su deuda para con *Hegel*, el "héroe de la filosofía moderna" [81], al que sin embargo reprocha el no haber conseguido sacar las consecuencias obvias de su propio sistema. Resaltando su concordancia con él, afirma que Hegel nunca excluyó la posibilidad del progreso futuro, y que su silencio con respecto al conocimiento del futuro no hay que entenderlo como negación de esa posibilidad [82]. Por otra parte, justifica sus analogías entre historia y naturaleza remitiendo a Hegel [83]. Incluso la comparación con los fósiles de Cuvier se hace eco de la filosofía de la historia de Hegel; y también su dis-

cusión sobre los grandes individuos de la Historia Universal parece basarse algo en Hegel. No obstante, a veces da la impresión de que Cieszkowski no distingue propiamente entre lo que toma prestado de Hegel y lo que le añade.

En segundo lugar, es obvio que la concepción que *Herder* tenía de la sociedad como un organismo, su insistencia en el papel de los organismos de la naturaleza en la historia, su ideal de la humanidad..., son aspectos muy relevantes para las intenciones de Cieszkowski en los *Prolegómenos*: el segundo y tercer capítulo de esta obra se refieren frecuentemente, y con respeto, a Herder; pero lo contemplan a través del sistema de Hegel, lo que también es válido para el tratamiento que hacen los *Prolegómenos* de Kant y de Montesquieu [84].

En tercer lugar, se puede considerar a Cieszkowski como un pensador que intenta rehabilitar un aspecto del idealismo alemán que Hegel había trascendido: el de *Fichte*. G. Lukács ha señalado el fichteanismo de los *Prolegómenos* y ha descrito el movimiento entero de los jóvenes hegelianos como una fichteanización de Hegel, presentando a Cieszkowski como el iniciador de este proceso [85].

De los diarios y de la correspondencia de Cieszkowski se deduce claramente que éste estuvo familiarizado al menos con los escritos más populares de Fichte. Aunque, en una carta a Michelet, Cieszkowski separa expresamente sus *Prolegómenos* de los *Caracteres de la edad contemporánea*, también sugiere que el capítulo sobre la teleología de la historia sería en cierto modo semejante a *El destino del hombre* [86]. Pero, a pesar de este reconocimiento, los *Prolegómenos* sólo contienen una referencia explícita, un tanto ambigua, a Fichte [87]. Por otra parte, aunque hay ciertos paralelismos generales entre Fichte y Cieszkowski [88], la afinidad principal, si es que puede indicarse alguna, tiene que estar en sus conceptos de voluntad, acción y acto [89]: en ambos la voluntad es la depositaria absoluta del

espíritu; su esfera de actividad, el bien, es el último destino del hombre. Y a la luz de esta convergencia fundamental de ambos pensadores se hace evidente toda una serie de semejanzas menores: así, se pueden ver los argumentos de Cieszkowski a favor de la naturaleza orgánica de la historia como argumentos basados no simplemente en las teorías orgánicas generales contemporáneas, sino más concretamente en Fichte [90]; la distinción que establece Cieszkowski entre "hechos" y "actos" está sacada de Fichte; finalmente, la noción de libertad que los *Prolegómenos* desarrollan de una forma rudimentaria parece ser propiamente fichteana [91].

En cuarto lugar, si comparamos los *Prolegómenos* con la *Filosofía fundamental*, de *K. F. Biedermann*, obra esta última aparecida en Leipzig el mismo año que aquélla de Cieszkowski, y a la que se le atribuye el papel de "fundar el movimiento práctico del pensamiento posthegeliano" [92], también observamos ciertas semejanzas. Biedermann habla mucho de la función práctica de la filosofía; su llamamiento a la acción está basada en una crítica de la filosofía y en una descripción de las perspectivas abiertas a los hombres cuando la filosofía se hace práctica, lo que está muy próximo a la exposición de Cieszkowski. A la vez, ataca a aquellos filósofos contemporáneos que perfeccionan primero el sistema teórico, antes de que éste pueda pasar a la acción [93]. Y, aunque esta crítica va dirigida a Michelet, también podría aplicarse a la redefinición que hace Cieszkowski de las categorías hegelianas como preparación para la era de la voluntad.

Pero si Cieszkowski se apartó del sistema hegeliano no fue tanto porque retornó a Fichte ni porque recurrió a sus contemporáneos alemanes, sino sobre todo porque se dejó influenciar por autores extranjeros, principalmente de FRANCIA [94].

En efecto, la fuente de inspiración fundamental de los *Prolegómenos* no es sólo Hegel, sino quizás también casi igualmente un filósofo de la historia francés más bien menor: *Ph. J. Buchez*, hasta el punto de poderse entender aquella obra de Cieszkowski como una

interpretación hegeliana del pensamiento de este autor [95]. Su *Introduction à la science de l'histoire* apareció en 1833, y define la historia como "la ciencia cuya meta es prever el futuro social de la especie humana en su libre actividad" [96]. Sostiene que las leyes que gobiernan las sociedades y, en particular, la sociedad-humanidad, son análogas a las leyes físicas. Cada elemento está relacionado con los demás, cada efecto es una causa. Lo que equivale a decir que, para Buchez, como para otros saint-simonianos, la sociedad se desarrolla como un organismo [97] en el que "el futuro es el último eslabón de una serie cuyo primer eslabón es el pasado". La humanidad avanza hacia su meta a través de tres grandes eras y dos etapas secundarias: las del deseo, razonamiento y realización, que tienen que pasar a través de las etapas de la teoría y de la práctica [98].

Por otra parte, aunque Cieszkowski debe mucho a *Fourier* y, en cierto modo, se le puede considerar como un fourierista, las referencias a él en los *Prolegómenos* son incidentales, por lo que no dice nada esencial sobre su sistema [99]. Simplemente intenta ofrecer una visión del futuro sin comprometerse a un plan de acción específico, y rehabilitar el concepto de "utopía" descuidado por Hegel: hace un fuerte alegato a favor de la esfera del deber-ser y, a la vez, trata de evitar las implicaciones de radicalismo social que el término "utopía" estaba empezando a adquirir. Así, al evocar el sistema de Fourier, Cieszkowski intenta transmitir dos ideas: la de que la construcción de la utopía es un elemento válido para el conocimiento del futuro, y la de que la utopía ha sido inadecuadamente entendida como relación entre lo ideal y lo real.

En adición a su algo insegura defensa de la utopía, Cieszkowski sugiere abiertamente que el sistema de Fourier es ilustrativo de la era futura que sus *Prolegómenos* han anunciado: que no hay que entenderlo como la verdad, sino más bien como un ejemplo del tipo de teoría que es propia de la era de la voluntad, del bien. Lo mismo que la filosofía de Hegel se refiere al pre-

sente, la doctrina de Fourier es un presentimiento del futuro [100].

2. *Recepción*

Los *Prolegómenos* produjeron una resonancia significativa, aunque no demasiado amplia [101]: su gran interés por la acción fue como profético para los jóvenes hegelianos en política, al igual que *La vida de Jesús*, de Strauss, lo había sido en religión [102]. En este apartado nos referimos a la recepción que tuvieron en Alemania, Rusia, Francia y Polonia [103].

La recepción en ALEMANIA se concreta principalmente en tres recensiones y en la influencia ejercida sobre dos autores (M. Hess y K. Marx).

La primera y más superficial de estas recensiones apareció anónimamente el 12 de octubre de 1838 en la *Gaceta oficial general de Prusia* (*Allgemeine preussische Staatszeitung*) [104], la cual hace un elogio restringido de los *Prolegómenos*, a pesar de afirmar que "este libro promete mucho en el desarrollo de la filosofía independiente que todos nosotros deseamos".

La recensión más completa fue escrita en noviembre de 1838 por K. L. Michelet en los *Anales de crítica científica (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* [105]. Y no es sorprendente que Michelet, que había introducido a Cieszkowski en el estudio de la filosofía moderna, que había seguido el desarrollo de los *Prolegómenos*, leído el borrador de los mismos y asistido a su autor en los aspectos técnicos de la edición, publique una reseña rebosante de entusiasmo y orgullo por el logro del discípulo. Hace un resumen claro y exhaustivo, en el que explica la pretensión de Cieszkowski de completar la teoría de la historia, menciona sus elogios y sus críticas a Hegel, después continúa con una discusión sobre el "futuro" en los *Prolegómenos*, con una detallada exposición de las categorías del espíritu y con la división tripartita de la historia tal y como aparece en Cieszkowski. Pero Michelet también hace

comentarios críticos: la reseña indica sobre todo la diferencia entre la posición de Cieszkowski y de Michelet con respecto a Hegel, que viene a ser la diferencia entre los jóvenes y los viejos hegelianos; el punto principal de la crítica es que Cieszkowski se equivoca al pensar que ha ido más allá de Hegel, ya que sus *Prolegómenos* sólo son la elaboración de ideas que, por desgracia, quedaron implícitas en Hegel [106]; también declara que Cieszkowski mantiene erróneamente que Hegel permanece prisionero de la esfera del pensamiento, e intenta mostrar que la "acción" de Cieszkowski es algo eminentemente teórico.

La recensión de los *Prolegómenos* que en 1839 publicó J. Frauenstädt en los *Anales hallenses de ciencia y arte alemana (Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst)* [107] muestra mucha menos deferencia hacia Cieszkowski. Elogia a éste por requerir de cualquier filosofía venidera de la historia que incluya el futuro, y por pedir a Hegel que, al considerar la historia, respete sus propias divisiones tricotómicas y categorías espirituales. Pero critica el contenido de las categorías que Cieszkowski expone en su obra [108]: Frauenstädt sólo está dispuesto a aceptar la "tabla de categorías de la Historia Universal", de Cieszkowski, con sus elementos lógicos, físicos y pneumáticos, como un conjunto de símbolos o analogías, que pueden ser sugestivos, pero que no proporcionan explicaciones del concepto al que se refieren. Así, Frauenstädt sugiere una tricotomía alternativa, donde la historia aparece como la evolución de la comunidad humana desde su unidad original de Iglesia y Estado en la Antigüedad, a través de la separación del presente, hacia una época que comienza ahora, en la que Iglesia y Estado se interpenetran y reconcilian.

Así pues, mientras que Michelet había criticado a Cieszkowski por pretender superar a Hegel sin haber visto que éste proporciona las respuestas a las cuestiones que plantean los *Prolegómenos*, Frauenstädt parece que le exige a Cieszkowski algo diferente: le impone un modelo de historia propio de la izquierda

hegeliana y se extraña de que no se ajuste a él[109]. Sin embargo, las críticas de Michelet y Frauenstädt coinciden en acusar a Cieszkowski de prestar insuficiente atención al desarrollo del espíritu objetivo, al reino de las instituciones sociales: de no haber aplicado las ideas de la *Filosofía del derecho*, de Hegel.

El joven hegeliano en el que más influyeron los *Prolegómenos* es *M. Hess*[110]. Este, en su *Triarquía europea*, elogió tanto los logros críticos como los positivos de Cieszkowski: considera a los *Prolegómenos* como una "obra altamente interesante... que, además de su lado positivo, también tiene un aspecto polémico, en el que se descubre con mucha habilidad la debilidad del sistema hegeliano"[111]. Además, toma prestado directamente de los *Prolegómenos* la distinción entre el *hecho* preconsciente y el *acto* postteórico, y aplica la distinción a su propio concepto de acción. Sin embargo, para él es evidente que el futuro puede y tiene que ser conocido, pues, en caso contrario, la actividad humana estaría privada de libertad; por lo que le parecen completamente irrelevantes las prolijas pruebas y analogías que Cieszkowski saca de Cuvier.

Pero Hess todavía está mucho más próximo a Cieszkowski en su primer libro: *Historia sagrada de la humanidad*, donde intenta construir una historiosofía del mismo modo que aquél, aunque con menos éxito. Distingue tres períodos: unidad de Dios y hombre, seguida de división y, finalmente, reintegración; períodos estos que han sido inaugurados sucesivamente por Adán, Cristo y Spinoza. En otro sentido, la historia se dividía en dos períodos; el pasado y la nueva Jerusalén del futuro; y, aunque no está claro si el corte se produjo en la Reforma, en tiempos de Spinoza o en la Revolución Francesa, da la impresión de que para Hess el futuro ya ha comenzado.

Parece bastante evidente que, a pesar del rechazo, *K. Marx* estuvo familiarizado con los *Prolegómenos*, pues sería incomprensible que no hubiese leído a alguien a quien recordaba tan vivamente cuarenta años

más tarde. Ciertamente, apenas pudo escapar a ser informado del contenido de dicho libro durante el período 1838-1842 por sus propios mentores, tales como K. Werder, que corrigió las pruebas de imprenta de la obra, o M. Hess [112], que sentía gran admiración hacia ella, estaba entre los más próximos colaboradores de Marx en la *Gaceta renana* y era su guía de socialismo francés. A lo que hay que añadir las lecturas enciclopédicas que hacía Marx de la filosofía hegeliana y sus tenaces esfuerzos para mantenerse informado de todos los desarrollos en este campo [113].

Por otra parte, se nota cierta semejanza entre ambos autores en algunos aspectos de la crítica de la filosofía y en la noción de praxis: el rechazo que hacen los *Prolegómenos* del carácter contemplativo de Hegel lo repite Marx de una forma más enfática en su denuncia global del idealismo alemán, particularmente en *La ideología alemana*; y el concepto de acción que aparece en los *Prolegómenos* se refleja en la undécima tesis sobre Feuerbach [114].

En RUSIA, los *Prolegómenos* crearon un gran revuelo en torno a 1840, a la vez que se despertaba un ferviente entusiasmo por el hegelianismo en aquellos años. Fueron leídos y debatidos por Stankevitch, Ogarev, probablemente por Bakunin [115], y sobre todo por Herzen [116].

A. Herzen había leído los *Prolegómenos* en 1839, y quedó muy impresionado. Si comparamos sus escritos de esta época con la citada obra de Cieszkowski (que, además, puede considerarse como la introducción de Herzen al hegelianismo), descubrimos semejanzas sustanciales [117].

En primer lugar, Herzen y Cieszkowski están de acuerdo en la periodización de la historia: distinguen tres etapas, terminando la primera con la venida de Cristo; sin embargo, contrariamente a Hegel y a algunos hegelianos, vieron el presente como el final de la segunda etapa; y convirtieron al futuro en la época histórica principal. Además, las reivindicaciones de ambos a favor del futuro dividen la historia, de hecho, en dos

períodos: el pasado, con sus antítesis y contradicciones, frente a un futuro de armonía y reconciliación universal, con el presente como frontera crítica.

En segundo lugar, parece que Herzen estaba muy impresionado por las analogías que establece Cieszkowski entre los procesos de la naturaleza y de la historia. Acepta la comparación que hacen los *Prolegómenos* de la cognoscibilidad del futuro con la habilidad de Cuvier para deducir un fósil entero a partir de un único diente. Además, aprobaba la teoría de la naturaleza orgánica de la historia que subyace a la comparación. A la vez, coincide con Cieszkowski en no permitir nunca que su reconocimiento de la importancia de las categorías físicas de la historia limite su apreciación de las categorías espirituales, que son completamente diferentes y superiores.

En tercer lugar, la crítica de Hegel que hace Herzen se corresponde exactamente con la formulada en los *Prolegómenos*: ataca el carácter teórico del hegelianismo e intenta desarrollar el concepto de actividad.

Estas coincidencias generales se fundamentan en los intereses comunes de ambos autores al comienzo de la década de los años 1840's, y, a la vez, son fruto de la influencia que los *Prolegómenos* ejercieron sobre la formación de las ideas del joven Herzen en general, y sobre su actitud con respecto a Hegel en particular [118].

En FRANCIA, la ignorancia general de la filosofía alemana limitó las posibilidades de leer los *Prolegómenos*. Sin embargo, *Edgar Quinet*, el intelectual francés más próximo a Alemania, encontró en aquella obra una confirmación de su análisis de la filosofía alemana como saber que se esfuerza por escapar del carácter contemplativo que le había impuesto Hegel [119].

En POLONIA, un relativo subdesarrollo filosófico, mezclado con el resentimiento de los polacos que escribían en alemán, impidió una valoración equilibrada de los *Prolegómenos*. Sin embargo, dos radicales, E. Dembowski y H. Kamieński, criticaron la obra, cinco años

después de su publicación, de forma razonada y oportuna, aunque quizás injusta [120].

Dembowski rechaza la originalidad de la periodización histórica de Cieszkowski, alegando que Cousin había hecho algo muy parecido diez años antes. Ataca a Cieszkowski por hacer borrosas las distinciones dentro de las dos primeras épocas de la historia. Cuestiona su exposición de las categorías del espíritu (sentimiento, pensamiento y acción no tienen a la belleza, a la verdad y al bien como categorías correspondientes: no es el sentimiento, sino el equilibrio, lo que hace nacer a la belleza, y la verdad misma es el bien supremo). Y, finalmente, critica su concepto de acción: la acción sólo es la manifestación consciente del pensamiento; la unidad de pensamiento y sentimiento es creatividad; Cieszkowski confunde equivocadamente una cadena de conceptos relacionados (acto, acción, creación, producción), como también confunde la aparición y el desarrollo del pensamiento en sí mismo, que es conocimiento, con el desarrollo del pensamiento en el tiempo, que es historia.

Kamieński dirige enteramente su crítica a la noción de "acción", tachándola de "teoría independiente y sólo parcialmente desarrollada, que simplemente sirve para clarificar el nuevo período de la filosofía que se espera que siga". Más específicamente, señala que, para Cieszkowski, la filosofía práctica consiste en pensamiento más otra cosa; de ahí que no sea unitaria y, en consecuencia, todavía sea característica de una época de división y dualismo.

IV. El "padrenuestro"

En los *Prolegómenos* Cieszkowski presenta una periodización histórica, destacando (frente a Hegel) el futuro como nueva época y la cognoscibilidad de su esencia desde la estructura orgánica de la historia. Y en el *Padrenuestro (Ojcze Nasz)* ya hace sobre todo

una descripción de la esencia del futuro, o "reino de Dios", basándose en las siete peticiones de la oración dominical [121], "una oración pensada para cristianos cuyas peticiones aspiran a un nuevo estado de sociedad...", pues "cada una de las determinaciones que componen la oración es un rayo de luz arrojado hacia el futuro" [122].

Por una parte, el *Padrenuestro* es considerado normalmente como la obra-culmen de Cieszkowski, dando él mismo pie a esta interpretación por referirse a ella, en su lecho de muerte, como al "tronco del que todo lo demás que escribí e hice no son sino ramas" [123]. Además, a veces es considerado como un resumen o, incluso, el apogeo del mesianismo polaco. Ciertamente, por su alcance, ambición y dedicación del autor a dicha obra (la empezó a escribir en la década de los años 1830's [124], hay pruebas de que estaba trabajando en el tercer volumen al final de los años 1870's y razones de peso para sospechar que todavía estaba escribiendo en los años 1890's), ésta rebasa cualquiera de las demás publicaciones de Cieszkowski. Pero, por otra parte, no debemos olvidar que el *Padrenuestro*, a pesar de sus tres o cuatro volúmenes, es una obra sin terminar y, en gran medida, sin publicar, quizás debido a su carácter muy personal, que la hace menos un tratado que una serie sistemática de notas y meditaciones organizadas bajo la inspiración directriz de una única y poderosa idea: la oración dominical como profecía de la tercera era de la historia [125].

El PRIMER VOLUMEN del *Padrenuestro* empieza con una expresión de horror por la crisis universal que afecta al presente. Pero, aunque este tono de angustia atraviesa toda la obra, de ningún modo es una manifestación de desesperación, pues dicha crisis contiene en sí misma las semillas de su propia superación. Una crisis semejante sólo tuvo lugar una vez anteriormente, en la Antigüedad, y en aquel entonces anunció la llegada del cristianismo, de la era moderna. Hoy, como Cieszkowski intenta mostrar, la crisis promete la aurora de una nueva era. La prueba de esta aserción cons-

tituye el primer volumen del *Padrenuestro*; la naturaleza de la nueva era es el tema del resto de la obra.

Según Cieszkowski, la humanidad ha recitado muy a menudo la oración del "Padrenuestro" como una serie de peticiones privadas, sin darse cuenta de que, de hecho, es una secuencia de profecías sociales que, juntas, constituyen la esencia del futuro histórico. "La oración del Señor es una sucesión de peticiones sociales... Nos fue dada por el Salvador mismo con el fin de indicarnos las pretensiones sociales de la humanidad y darnos una garantía de su consecución... Así, constituye la verdadera revelación de Dios, pues no revela lo que es, sino lo que será, no lo que busca un cristiano particular, sino toda la humanidad" [126].

Para Cieszkowski, como para Hegel, la venida de Cristo constituye el punto medio de la historia. En cambio, para el autor del *Padrenuestro* la crisis de los tres últimos siglos (desde la Reforma protestante hasta la Revolución Francesa) marca el final de una era, más que su comienzo: Napoleón es a la era cristiana lo que César es a la era antigua: no el precursor de la libertad, sino su genio destructor que prepara el futuro [127].

El *Padrenuestro*, con una actitud más próxima a los radicales jóvenes hegelianos que al mismo Hegel, presenta a la era cristiana en términos de pura antítesis; y al futuro (simbolizado en el Paráclito) no sólo como la antítesis de la antítesis cristiana, sino también como una síntesis de Antigüedad (simbolizada en Adán) y cristianismo o modernidad (simbolizada en Cristo). Así, el espíritu objetivo de la *polis* y la ley romana se unirán a la moralidad subjetiva (de la modernidad) para formar una nueva y libre "sociabilidad", que expresa el espíritu práctico, público y generalizado del futuro. Como es de suponer, esta "sociabilidad" futura está estrechamente ligada a la noción de praxis: la humanidad tiene que merecer la tercera era por sus acciones ("no hay tierra prometida, hay que crearla") [128], con lo que la acción es la partera de dicha época. Sin embargo, una vez que haya cumplido esta función, la

acción no desaparecerá, sino que continuará siendo la característica sobresaliente de la tercera época.

Cieszkowski señala a los eslavos (relegados por Hegel a un segundo plano) como agentes de la tercera época histórica. Aplicando el mismo esquema dialéctico que emplea en otras partes, demuestra la necesidad histórica del futuro predominio de las naciones eslavas, y que éstas son la antítesis perfecta de las naciones germanas, que inauguraron y dominaron la era cristiana. La primera parte del argumento descansa en el supuesto de que, como los eslavos constituyen el único grupo mayor de naciones que todavía no ha jugado un papel histórico, igual que lo han jugado los latinos y los germanos, su misión tiene que estar en el futuro. Además, la naturaleza pacífica y profundamente social de los eslavos, que contrasta tan vivamente con la beligerancia y el individualismo de los germanos, confirma su aptitud para guiar a toda la humanidad hacia un futuro pacífico y social.

El SEGUNDO VOLUMEN del *Padrenuestro* comienza con un análisis del significado de la paternidad divina, y sigue diciendo que esta noción implica fraternidad humana, la cual resume el sentido de activa solidaridad que se requiere para transformar el mundo.

En cierto modo, el *Padrenuestro* empieza propiamente en el TERCER VOLUMEN (de la 1ª ed.), donde Cieszkowski hace un análisis de las siete peticiones que constituyen la esencia de la oración del Señor [129].

La *primera petición* ("santificado sea tu nombre") trata de Dios: es una pregunta acerca de su nombre y de cómo debería ser santificado. Respecto a la primera, que es teórica, Cieszkowski afirma que, como la humanidad ha ido desarrollando su conciencia a lo largo de la historia, ha adoptado cada vez nombres más perfectos para Dios: Elohim, Jehová, Logos, Espíritu. Espíritu es la síntesis de ser absoluto y pensamiento absoluto, la unidad de Jehová y Logos; sin embargo, no basta con decir que Dios es Espíritu, ni siquiera basta con decir que es Espíritu absoluto, pues

esto sólo implica una preeminencia cuantitativa del Espíritu divino sobre todos los demás. El nombre más completo y perfecto de Dios es el de Espíritu Santo, que está místicamente prefigurado en la doctrina cristiana del Espíritu Santo. Y así como la venida de Cristo cumplió las palabras de los profetas, la venida del Espíritu Santo cumplirá las palabras de Cristo, con lo que el "Padrenuestro" sería la última profecía de la historia.

Con la segunda pregunta, que es práctica, tiene que ver el proyecto de una reforma religiosa ofrecido por Cieszkowski como respuesta a las necesidades de la época: el proyecto de una nueva religión, la religión del Espíritu Santo, esperada a lo largo de la historia, y que será la suma y producto de las demás religiones. Esta nueva religión del Espíritu Santo pone un énfasis especial en las acciones prácticas; así, su liturgia es de pura práctica social: el Espíritu Santo no exige mortificación ni renuncia, sino servicio social y ciudadanía activa; por lo que, dentro de la jerarquía eclesiástica, la posición de cada uno será determinada sólo por el mérito de la contribución a la comunidad.

La *segunda petición* ("venga tu reino") trata de la humanidad, de la organización social. Según Cieszkowski, las tres posibles interpretaciones que se han hecho hasta el momento del "reino de Dios" (como Iglesia visible, como comunión de los santos y como futuro después de la muerte) no penetran en su esencia, porque están condicionadas por el dualismo de la segunda era: el cristianismo ha supuesto la existencia de dos mundos, de una *Civitas Dei* y de una *Civitas terrena*; ha postulado su absoluta contradicción mediante una rígida separación de religión y política, y ha institucionalizado esta contradicción en la dicotomía de Iglesia y Estado, que ha sido fatal para ambos, pues, de esta forma, la religión ha perdido su poder y la política su alma.

En cambio, el reino de Dios que, según Cieszkowski, se inaugurará en la futura edad del Espíritu Santo, unirá religión y política en una nueva síntesis. El reino de

Dios será "un estado orgánico de sociedades, la unificación del mundo, la armonía de las naciones, la Iglesia política de la humanidad" [130]. Aquí, religión y política serán explícitamente complementarias como siempre han sido implícitamente complementarias. Lo que da pie para hablar de una "escatología política" o "doctrina política de salvación" [131].

En este futuro reino de Dios los deberes religiosos y políticos se unirán en uno, y la vida política será santificada; el primer principio es el autogobierno comunal; es esencial un gobierno central fuerte; la función coercitiva del gobierno es vital; la elección es el medio más apropiado para establecer el gobierno... Pero este reino no existirá realmente hasta que sus tres órganos (un gobierno universal, un parlamento de la humanidad y un tribunal de naciones) abarquen a toda la humanidad. A pesar de esta tendencia hacia un Estado universal, Cieszkowski está pensando claramente en una estructura confederativa, en la que cada nación aportaría una cierta particularidad al todo. Por otra parte, Cieszkowski compara el futuro reino de Dios con la Iglesia católica; así, se refiere a la elección del Supremo Pontífice, ve la organización monástica como la precursora de las asociaciones de comerciantes, sociedades económicas...

La *tercera petición* ("hágase tu voluntad") concierne a la libertad, a la voluntad, que, como ya se había indicado en los *Prolegómenos*, es la unidad de pensamiento y ser, cuyo fruto es la acción de la práctica social. La libre actividad de la voluntad se describe como autocreación y autodesarrollo de la persona, que a través de las instituciones sociales sintetiza deberes y derechos en la categoría de virtud, una de cuyas múltiples manifestaciones es el cumplimiento esmerado, e incluso religioso, de los deberes públicos. Sin embargo, la clave de la libertad está en la armonización de la voluntad humana y divina.

En la *cuarta petición* ("danos hoy nuestro pan de cada día"), que, aunque quedó en estado fragmenta-

rio, se puede reconstruir a partir de los artículos sobre asuntos sociales y económicos publicados en los años 1840's, Cieszkowski comienza con una apología de la indiferencia tradicional del cristianismo con respecto a las necesidades materiales de los hombres, sosteniendo que esto no hay que atribuírselo a la insensibilidad, sino a la oposición del cristianismo al carácter mundano de la Antigüedad. Después habla de la organización del trabajo y de la importancia de una educación moral e intelectual universal; prodiga elogios a los saint-simonianos, que "fueron los primeros en atraer la atención de los amigos de la humanidad sobre el lamentable estado del proletariado" [132], y a Fourier, por formular la noción de *proportionate minimum*, que garantizaría a cada miembro de la sociedad los medios de su subsistencia; además, rebate argumentos tópicos contra el socialismo. Pero en el *Padrenuestro* sobre todo rehabilita la categoría de trabajo como raíz de la reforma; y, a este respecto, sostiene que, en el futuro, "tenemos que reconocer que la idea de trabajar con el fin de vivir es una blasfemia social; que vivir con el fin de trabajar es el destino de la humanidad" [133]. Así, el trabajo, que fue impuesto al hombre como un castigo cuando abandonó el paraíso terrenal, se convertirá en una recompensa cuando regrese al paraíso terrenal. Cieszkowski concluye con una imagen de la humanidad organizada en los batallones pacíficos de trabajo, que sustituirán a todos los ejércitos y que realizarán alegremente conquistas cada vez mayores sobre la naturaleza, lo que asegurará a todos los hombres una existencia cada vez más feliz.

Las *tres peticiones restantes* ("perdónanos nuestras ofensas...; no nos dejes caer en la tentación; líbranos del mal") constituyen una única unidad lógica y, contrariamente a las cuatro primeras, tienen carácter negativo, lo que significa que son más relevantes para la segunda era histórica, el presente cristiano, que para el futuro reino de Dios: las nociones de "ofensa", "tentación" y "mal" son antítesis para ellas mismas, y han servido como espuela del progreso de la humanidad,

pues la historia, como Cieszkowski siempre ha sostenido, es un progreso dialéctico, cuyo resultado depende de sus momentos antitéticos.

El perdón de las ofensas se consigue mediante el mérito, lo que significa que la humanidad tiene que ganar su paso al futuro reino de Dios, donde las recompensas serán proporcionales a las realizaciones del trabajo socialmente útil. Los problemas de tentación y mal, que constituyen la sexta y séptima petición, son virtualmente idénticos. La tentación de hacer el mal domina la segunda era, hasta el extremo de que el ascetismo cristiano la presupone y requiere para realizarse a sí mismo, y su presencia es un recuerdo constante de las imperfecciones del orden existente, lo que conlleva el reto, e incluso la exigencia, de superarlas. El mal también tiene que ser entendido dialécticamente como la más pura negación. Fiel a la tradición cristiana, Cieszkowski lo presenta como privación del bien, de ahí que no pueda ser actualizado, sino sólo trascendido hacia su opuesto, el bien, en la tercera época histórica.

El *Amén* es un breve resumen del "Padrenuestro": en el futuro, Dios ya no será un ser trascendente, sino que participará en la humanidad, como está prefigurado en la estancia de Cristo en la tierra; su voluntad no colisionará con la de los hombres; lo divino, además de manifestarse en la historia como siempre lo ha hecho, impregnará todas las relaciones privadas; desaparecerá el estado de los proletarios, de los hombres sin pan y, por tanto, sin las condiciones para alcanzar una meta superior; reinará una igualdad que ofrecerá a los hombres la posibilidad de alcanzar las metas supremas inmanentes al espíritu; los hombres serán liberados de toda contradicción y de todo mal. En suma, el futuro promete armonía, y la promesa está contenida en la oración del Señor.

* * *

Como *conclusión* de este apartado podemos señalar que las peculiares ideas de Cieszkowski encajan en las estructuras de pensamiento características de su época: constituyen un componente de la perspectiva europea general del período que va de 1830 a 1848. En este sentido, reflejan y subrayan ciertos supuestos que también aparecen en otros representantes más famosos de la época [134]. El primero de estos supuestos es el de que las categorías religiosas pueden ser fructíferamente traducidas a términos sociales, como se ve claramente, por ejemplo, en *Nuevo cristianismo*, de Saint-Simon, en *Palabras de un creyente*, de Lamennais, en *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, y, sobre todo, en el *Padrenuestro*, de Cieszkowski. El segundo es la profunda fe en la historia; y el tercero, la conciencia de crisis.

V. Cronología

1814 August von Cieszkowski nace en Sucha (cerca de Cracovia), en el seno de una familia de condes polacos, rica y católica.

1829 Ingreso en un Instituto de Bachillerato de Varsovia, en el que mantiene relaciones intelectuales y personales con el profesor Bronislaw Trentowski, que después tendrá fama de hegeliano-nacionalista.

1830/31 Escribe su primera obra, un poema en el que mezcla lirismo y patriotismo en una oda a la insurrección nacional. Es interesante porque advierte contra la tiranía, llama a la unidad nacional polaca, confía en un futuro brillante e invoca a la acción.

1832 Termina el bachillerato en Cracovia y se matricula en la Facultad de Filosofía de la Universidad de esta ciudad, donde durante dos semestres estudia Lógica, Metafísica,

Antropología, Ética, Pedagogía, pero también Historia Universal, Filología, Historia de la literatura y literatura italiana. Parece ser que la corriente filosófica dominante era la kantiana. No hay pruebas de que se conociese a Hegel.

1833 Retoma los estudios de Filosofía en la Universidad de Berlín, donde permanecerá cinco semestres, y donde reinaba triunfantemente el hegelianismo, aunque Hegel ya había muerto. Estudia sobre todo con Michelet (con el que entabla una duradera amistad), pero también con E. Gans, K. F. Werder, J. E. Erdmann, etc.

1836 Primera noticia sobre su trabajo en el *Padrenuestro (Ojcze Nasz),* principal proyecto literario de Cieszkowski, en el que aún seguirá trabajando durante los últimos años de su vida.

1838 Doctorado en Heidelberg con el trabajo sobre la filosofía jónica titulado *De Philosophiae ionicae, ingenio, vi, loco.* Estancia de dos años en París, donde comienza a mantener innumerables contactos con intelectuales franceses de diversas tendencias ideológicas, pero sobre todo con los fourieristas; y donde se dedica principalmente al estudio de cuestiones económicas y sociales. Publicación en Berlín de los *Prolegómenos a la historiosofía (Prolegomena zur Historiosophie).*

1839 Publicación en París de *Sobre el crédito y la circulación (Du crédit et de la circulation),* proyecto de reforma económica. Comienzo de una larga amistad con el poeta Krasiński.

1840 Regreso a la patria.

1841/44 Publicación de artículos en revistas de Varsovia y Poznań.

1842 Publicación en Berlín de *Dios y Palingene*
sia (Gott und Palingenesie), donde hace un
defensa de la inmortalidad personal.

1843 Fundación en Berlín, junto con K. L. Miche
let, de la "Sociedad Berlinesa de Filosofía"
con el objetivo de mantener unida la escue
la hegeliana frente a las críticas externas
la disolución interna. Compra de la finc
Wierzenica, cerca de Poznań.

1844 Estancia en París. Publicación de *Sobre l*
dignidad y la aristocracia moderna (De l
pairie et de l'aristocratie moderne), proyect
de reforma económica y política. Comienz
de su actividad política.

1844/47 Publicación de artículos sobre cuestione
económicas y sociales.

1846 Compra de la finca Champtercier, en Pr
venza.

1847 Traslado definitivo a Wierzenica. Se hace ci
dadano de Prusia.

1848 Publicación en París, anónimamente y e
polaco, del primer volumen (introducció
del *Padrenuestro*. Es elegido diputado en l
Asamblea Nacional de Prusia, desde dond
luchará por la causa polaca. Participa en e
encuentro de los polacos de todas las regio
nes que se celebra en Breslau. Prepara
congreso de eslavos que se va a celebrar e
Praga.

1848/49 Fundación de la organización "Liga Polska

1850 Renuncia de todos los diputados polacos
su cargo, como protesta contra la modific
ción de la Constitución. A Cieszkowski se
ofrece el cargo de ministro de Finanzas
Prusia.

1852 Miembro del Parlamento de Prusia.

1852/53 Solicitud de apertura de una Universidad en Poznań.

1855 Pérdida del acta de diputado al no haber sido reelegido.

1857 Se casa. En 1860 y 1861 nacerán sus dos hijos. Fundación en Poznań de la "Sociedad de los Amigos de las Ciencias". Cieszkowski es elegido presidente (hasta 1867).

1858 Reelección para el Congreso de los Diputados.

1859 Muerte del amigo Krasiński.

1860 Presidente del círculo de diputados polacos en el Parlamento (hasta 1866, con una breve interrupción en 1862).

1861 Muerte de su mujer. Estancia en Varsovia durante el comienzo de los disturbios que condujeron a una nueva sublevación en 1863. Después del regreso, solicitud de modificación de los acuerdos adoptados en Viena con respecto a Polonia.

[redacted]62 Viaje a Inglaterra, Francia y Bélgica, con el objetivo de conseguir información sobre las Escuelas Superiores de Agricultura.

[redacted]66 Renuncia al escaño de diputado. Fin de la carrera política.

[redacted]70 Estancia en Roma para influir en el Concilio. Creación de un Instituto de Agricultura en memoria de su esposa, que fue cerrado por la fuerza en 1877.

[redacted]72 Traslado a Poznań.

[redacted]97 Concesión del doctorado *honoris causa* por la Universidad de Cracovia.

[redacted]90/91 Apertura de las "Fontes rerum polonicarum".

[redacted]94 Muerte de Cieszkowski en Poznań, poco después de la de su amigo Michelet.

VI. Nota sobre la edición

La presente traducción castellana se ha realizado desde la primera edición alemana (A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit und Co., 1838, 157 pp.), reproducida por Felix Meiner Verlag (Hamburg, 1981). La paginación de la edición alemana original figura al margen en números arábigos, que indican el comienzo de una nueva página. Las notas a pie de página señaladas por asterisco son de Cieszkowski; en cambio, las notas que van al final de cada uno de los tres capítulos de los *Prolegómenos* indicadas con números arábigos son del traductor.

VII. Bibliografía

1. *Escritos de Cieszkowski*

— *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlin, Veit und Co., 1838.

— *Du crédit et de la circulation*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1839.

— *Gott und Palingenesie*, Berlin, E. H. Schroeder, 1842.

— *De la pairie et de l'aristocratie moderne*, Paris, Amyot, 1844.

— *Zur Verbesserung der Lage der Arbeiter auf dem Lande. Ein Vortrag gehalten in der zweiten General-Sammlung..., am 17. Mai 1845*, Berlin, E. H. Schroeder, 1846.

— *Du crédit immobilier*, Paris, Librairie Sociétaire et..., 1847.

— *Ojcze Nasz [Padrenuestro]*, vol. I, Paris, Maulde et Renou, 1848 (anónimo).

— *Zusammenstellung von staats- und völkerrechtlichen Urkunden*, Berlin, Unger, 1849.

— *Zwei Anträge des Abgeordneten August Cieszkowski die Posener Univesitäts- und Unterrichtsfrage betreffend*, Berlin, 1853.

— *Ojcze Nasz [Padrenuestro]*, vols. II-IV, Poznań, 1899, 1903, 1906.

2. *Estudios*

AVENERI, S.: *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.

BAR, A.: "Die ersten Einflüsse Hegels in der polnischen Zeitschriftenliteratur", en *Germanoslavica*, I(1931/2), pp. 76-83.

BERDIAEV, N.: *Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, 1941, p. 229.

— *The Russian Idea*, New York, 1948, pp. 211-214.

BERNSTEIN, R. J.: *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Madrid, 1979, pp. 11, 13 y 318.

BRAZILL, W. J.: *The Young Hegelians*, New Haven and London, 1970.

BUBNER, R.: *Theorie und Praxis -eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt a. M., 1971.

— "Einleitung" [a] CIESZKOWSKI, A. von: *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg, 1981, pp. VII-XXI.

CORNU, A.: *Moses Hess et la gauche hégelièn*ne, Paris, 1934.

— *Karl Marx et Friedrich Engels. I: Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégelièn*ne. *1818/20-1840*, Paris, 1955, pp. 142 ss.

CROCE, B.: *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, pp. 151, 156.

CYZEVSKIJ, D.: *Hegel bei den Slaven*, Reichenberg, 1934.

— "Ein Brief von Graf August Cieszkowski an J. E. Erdmann", en *Zeitschrift für slavische Philologie*, 15 (1938), pp. 338-346.

FRAUENSTÄDT, J.: [Recensión de] "Prolegomena zur Historiosophie", en *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, 60 (1839), pp. 476-480, 61 (1839), pp. 487-488.

GAREWICZ, J.: "August Cieszkowski und seine Welt", [epílogo a] CIESZKOWSKI, A. von: *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg, 1981, pp. 163-200.

GEBHARDT, J.: *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München, 1963, pp. 130-152.

HABERMAS, J.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, 1987, pp. 123-162.

HEPNER, B.: *Bakounine et le Panslavisme révolutionnaire*, Paris, 1950, pp. 162 y 265.

— "History and the Future: the Vision of August Cieszkowski", en *Review of Politics*, 15(1953), pp. 328-349.

HOGREBE, W.: *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft*, München, 1987, pp. 100 y 112.

JACOB, M.: "De la dialectique à la praxis", en CIESZKOWSKI, A. von: *Prolégomènes à l'historiosophie*, Paris, 1973, pp. 143-151.

JAKUBISIAK, A.: *Principes de la morale d'après August Cieszkowski*, Paris, 1914.

JARRA, E.: "L'idea dell'assoluto nella filosofia giuridica polacca", en *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio*, Modena, 1930, pp. 1-12.

KESTING, H.: "Utopie und Eschatologie. Zukunftserwartungen in der Geschichtsphilosophie des 19. Jahrhunderts", en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 41(1954/5), pp. 220-242.

KÖSTER, U.: *Zeitbewusstsein und Geschichtsphilosophie in der Entwicklung vom Jungen Deutschland zur Hegelschen Linken*, Frankfurt a. M., 1972.

KÜHNE, W.: "Neue Einblicke ins Leben und Werk Cieszkowskis", en *Jahrbücher für die Kultur und Geschichte der Slaven*, 6(1930), pp. 54-66, y 7(1931), pp. 3-36.

— "Die Bibliothek des Grafen August Cieszkowski", en *Zentrallblatt für das Bibliotheks-Wesen*, 50(1933), pp. 413-418.

— *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Geisteseinflüsse auf die Polen*, Leipzig, 1938.

LAUTH, R.: "Einflüsse slawischer Denker auf die Genesis der Marxschen Weltanschauung", en *Orientalia Christiana Periodica*, 21(1955), pp. 413-448.

LEBER, S.: *"...es mussten neue Götter hingesetzt werden". Menschen in der Entfremdung: Marx und Engels, Cieszkowski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner*, Stuttgart, 1987, pp. 212-239, etc.

LIEBICH, A.: "Prolégomènes à une théorie de la praxis", en *Economies et Sociétés*, 8 (1974), pp. 1487-1506.

— *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht, 1979, 390 pp.

LOBKOWICZ, N.: "Eschatology and the Young Hegelians", en *Review of Politics*, 27(1965), pp. 434-439.

— *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame-London, 1967, pp. 193-206, etc.

LOSSKY, N.: *Three Polish Messianists*, Prague, 1937.

LÖWITH, K.: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1974², 612 pp.

LUKÁCS, G.: "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 12(1926), pp. 103-155 (esp. 107 ss.).

MCLELLAN, D.: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, 1971, pp. 21-24.

MADER, J.: *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Wien-München, 1975, pp. 34-35, 38-42, 55-67.

MICHELET, K. L.: [Recensión de] "Prolegomena zur Historiosophie", en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 99(1838), pp. 786-792, y 100(1838), pp. 794-798.

PEPPERLE, I.: *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlin, 1978.

PEPPERLE, H. und I. (eds.): *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, 1985, pp. 12, 22.

ROSE, W. J.: "A Polish Prophet: the Kingdom of the Spirit", en *The New Poland*, 33 (1919), p. 649.

ROSSI, M.: " La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordii filosofici di Marx e di Engels", en *Rivista Storica del Socialismo*, 2 (1959), pp. 131-168 y 425-462.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.: *Filosofía de la praxis*, Barcelona, 1980, 428 pp.

SINGER, H.: *Die Theorie des wahren Sozialismus*, Hamburg, 1930, pp. 18-22.(Tesis doctoral).

STEPELEVICH, L. S.: "August von Cieszkowski: from Theory to Practice", en *History and Theory*, 13 (1974), pp. 39-53.

— *The Young Hegelians*, Cambridge, 1983, pp. 1-15 y 53-90.

STUKE, H.: *Philosophie der Tat. Studien zur "Verwirklichung der Philosophie" bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart, 1963, pp. 83-122.

TSCHIZEWSKIJ, D.: *Hegel bei den Slawen*, Darmstadt, 1961², pp. 43-73.

WOJTCZAK, A.: *Philosophie der Freiheit bei August Cieszkowski. Eine spiritualistische Lösung des Freiheitsproblem*, Niepokalanów, 1933.

ZALESKI, Z. L.: "Edgar Quinet et Auguste Cieszkowski", en *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, Paris, 1930, vol. II, pp. 361-374.

ZÓLTOWSKI, A.: *Graf August Cieszkowskis "Philosophie der Tat". Grundzüge seiner Lehre und der Aufbau seines Systems*, Posen, 1904.

— "Hegel et la conception de l'histoire en Pologne", en *La Pologne au VIIème congrès international des sciences historiques*, 1933, pp. 174-177.

NOTAS DEL AUTOR

[1] Gran parte de las ideas y referencias de este estudio están tomadas de los libros de J. Mader y de A. Liebich que citamos.

[2] Cfr. J. Habermas, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, 1987, pp.123-140.

[3] J. Mader, *Zwischen Hegel und Marx. Zur Verwirklichung der Philosophie*, Wien/München, 1975, p. 11.

[4] Cfr. L. S. Stepelevich, *The Young Hegelians*, Cambridge, 1983, p. 9.

[5] J. Garewicz, "August Cieszkowski und seine Welt", [epílogo a] A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg, 1981, p. 178, afirma que, siempre que se consideró a Cieszkowski en el contexto alemán, se le intentó encasillar en el ala izquierda o derecha de la escuela hegeliana; que no perteneció a ninguna de ellas y que, sin embargo, fue realmente "un discípulo de Hegel y del espíritu alemán", como le llamó W. Kühne (*Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig, 1938). R. Bubner, "Einleitung" [a] A. von Cieszkowski, op. cit., p. VIII, sostiene que Cieszkowski estaba enemistado con los jóvenes hegelianos tanto a causa de su convicción declaradamente conservadora en política como a causa de su interés por las cuestiones teológicas tratadas en la derecha hegeliana.

[6] Cfr. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, Buenos Aires, 1974[2], 612 pp.

[7] J. Mader, op. cit., pp. 36 y 141.

[8] Cfr. ibid., pp. 22-36.

[9] Cfr. W. Hogrebe, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft*, München, 1987, pp. 123-178.

[10] Cfr. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart, 1959[2], vol. II, p. 163.

[11] M. Jacob, "De la dialectique a la praxis", [epílogo a] A. von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie*, Paris, 1973, pp. 148-9.

[12] Cfr. J. Mader, op. cit., pp. 30-31.

[13] Cfr. Carta (22 de noviembre de 1828) de Feuerbach a Hegel, en *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1969[3], vol. III, pp. 244ss.

[14] Cfr.: Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, 1927ss., vol. II, p. 569; J. A. Estrada, "Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel", en *Pensamiento*, 52 (1996), pp. 361-382.

[15] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. 7, p. 36.

[16] J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, München, 1963, pp. 144-146.

[17] Cfr. R. J. Bernstein, *Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana*, Madrid, 1979, p. 11.

[18] N. Lobkowicz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame- London, 1967, p. 198.

[19] S. Leber, *"...es mussten neue Götter hingesetzt werden". Menschen in der Entfremdung: Marx und Engels, Cieszkowski, Bauer, Hess, Bakunin und Stirner*, Stuttgart, 1987, p. 223.

[20] M. Jacob, op. cit., pp. 149-151; N. Lobkowicz, op. cit., pp. 195, 202 y 218.

[21] Ibid., p. 199.

[22] Ibid., pp. 217-224.

[23] B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichs über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, en K. Löwith, *Die hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962, p. 151.

[24] E. Bauer, *Bruno Bauer und seine Gegner*, Berlin, 1842, pp. 23 y 52.

[25] M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, 1981, pp. 14, 180, 190, 408, 412.

[26] Ibid., p. 199. Un estudio amplio sobre el concepto de "el único" se encuentra en P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico*, Roma, 1982, especialmente pp. 13-119.

[27] Cfr. H. Arvon, *El ateísmo*, Barcelona, 1969, pp. 94-100.

[28] L. Feuerbach, *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. II, p. 219.

[29] J. Mader, op. cit., p. 93.

[30] L. Feuerbach, *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. VIII, p. 358.

[31] L. Feuerbach, *Notwendigkeit...*, cit., p. 222.

[32] S. Kierkegaard, *Tagebücher I*, Düsseldorf/Köln, 1962, p. 75.

[33] S. Kierkegaard, *Erstlingsschriften*, Düsseldorf/Köln, 1960, p. 114.

[34] J. Mader, op. cit., p. 94.

[35] Sobre la postura de Hess con respecto a los jóvenes hegelianos y, en concreto, con respecto a Cieszkowski, cfr. E. Silberner, "Beiträge zur literarischen und politischen Tätigkeit von Moses Hess", en *Annali della Fondazione G. Feltrinelli*, 6 (1963/4), pp. 389-394.

[36] Cfr. J. Mader, op. cit., pp. 58, 124 y 130-139.

[37] Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 318-320.

[38] M. Hess, *Die Bestimmung des Menschen*, en *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, hrsg. von A. Cornu und W. Mönke, Berlin, 1961, p. 275.

[39] M. Hess, *Über die sozialistische Bewegung in Deutschland*, en *Philosophische und...*, cit., p. 293.

[40] M. Hess, *Europäische Triarchie*, en *Philosophische und...*, cit., p. 92.

[41] Cfr. E. Silberner, op. cit., pp. 400-402.

[42] M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit*, en *Philosophische und...*, cit., p. 51.

[43] J. Mader, op. cit., p. 139.

[44] Cfr. M. Hess, *Die Letzten Philosophen*, en *Philosophische und...*, cit., pp. 390 y 393.

[45] Para el concepto de "praxis" desde el punto de vista marxista, cfr. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Barcelona, 1980, 428 pp.

[46] Cfr. M. Rossi, "La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordii filosofici di Marx e di Engels", en *Rivista Storica del Socialismo*, 2(1959), p. 152.

[47] Hegel, *Grundlinien...*, cit., p. 36. Pero Hegel también había afirmado que la práctica sigue al desarrollo teórico y depende de él (cfr. carta de Hegel a Niethammer, 28 de octubre de 1808, cit. en W. Kaufmann, *Hegel*, London, 1962, p. 323); afirmación esta que desafió a sus discípulos, como se puede comprobar, p. e., en Feuerbach, que ya en 1828 expresaba confusamente su frustración al escribir a Hegel sobre la necesidad de realizar la Idea, de hacerla mundana (cfr. Feuerbach a Hegel, en *Briefe an und von Hegel, III*, hrsg. von Glockner, Stuttgart, 1927/30, pp. 244-248).

[48] H. Hinrichs, *Politische Vorlesungen*, Berlin, 1843, vol. I, p. VII.

[49] K. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin, 1843. p. 398.

[50] A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht, 1979, p. 21.

[51] Cfr. H. und I. Pepperle (eds.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, 1985, 1149 pp.

[52] Cfr.: J. Mader, op. cit., pp. 36-46; H. Speier, *Social order and the risks of war*, New York, 1952, pp. 152-4; y W. Hogrebe, op. cit., p. 112.

[53] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 21-25.

[54] J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, en *Sämtliche Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Berlin, 1845, vol. II, p. 263.

[55] J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, en *Sämtliche Werke*, cit., vol. I, p. 80.

[56] J. G. Fichte, *Die Bestimmung...*, cit., p. 249.

[57] Cfr. Aristóteles, *Etica a Nicómaco*, X, 7, 1177 a.

[58] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., pp. 17 y 18. Cfr. D. McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, 1969, p. 23.

[59] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., p. 128.

[60] Cfr. B. Bauer, *Die Posaune...*, cit., pp. 169 y 221.

[61] Cfr. J. Mader, op. cit., pp. 46-54.

[62] Cfr. J. D'Hondt, *De Hegel à Marx*, Paris, 1972, pp. 121-192.

[63] Cfr. U. Köster, *Zeitbewusstsein und Geschichtsphilosophie in der Entwicklung vom Jungen Deutschland zur Hegelschen Linke*, Frankfurt a. M., 1972.

[64] K. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, 1838, vol. II, p. 799.

[65] A. Liebich, op. cit., p. 25.

[66] A la vez que escribía los *Prolegómenos*, Cieszkowski también estaba preparando su tesis doctoral, sobre la filosofía jónica (*De Philosophiae ionicae, ingenio, vi, loco*), que presentó en la Universidad de Heidelberg en el verano de 1838, cuando iba de viaje hacia Francia. En tanto que tesis sobre el origen de la filosofía, completa la crítica a Hegel expuesta en los *Prolegómenos*, y revela ciertas semejanzas y divergencias obvias con respecto a esta obra. Una exposición detallada de su contenido puede leerse en A. Liebich, op. cit., pp. 64-71.

[67] En una carta, Cieszkowski se refiere a los *Prolegómenos* como a un "folleto" u "opúsculo". Cfr. Cieszkowski a Michelet, carta nº 6, 2 de febrero de 1839, en W. Kühne, op. cit., p. 378.

[68] Cfr. J. Garewicz, op. cit., pp. 176 ss.

[69] Cfr. "Prefacio" inédito de Cieszkowski a los *Prolegómenos*, en W. Kühne, op. cit., pp. 430-431.

[70] Cfr. S. Leber, op. cit., p. 220.

[71] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., pp. 15-16.

[72] Cfr. S. Kierkegaard, *Stadier paa Livets Vei*, en *Samlede Vaerker*, København, 1991, vols. 7 y 8, pp. 9-164 y 9-281, respectivamente.

[73] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*, en *Werke*, Frankfurt/Main, 1980-83, vol. 10, § 553-577, pp. 366-395.

[74] R. Bubner, op. cit., p. VII.

[75] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., pp. 9-10.

[76] M. Jacob, op. cit., pp. 145-6.

[77] Cfr. S. Leber, op. cit., p. 221.

[78] Cfr. J. Garewicz, op. cit., pp. 164-170.

[79] Cfr. S. Leber, op. cit., p. 227; y H. Speier, op. cit., p. 149.

[80] Cfr. J. Garewicz, op. cit., pp. 170 y 197.

[81] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., p. 2.

[82] Ibid., p. 8.

[83] B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, p. 155, ridiculiza a Cieszkowski por haber tomado en serio la filosofía de la naturaleza de Hegel.

[84] A. Liebich, op. cit., p. 42.

[85] Cfr. G. Lukács, "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik", en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XII (1926), pp. 107 ss.

[86] Cfr. Cieszkowski a Michelet, carta nº 3, 18 de mayo de 1837, en W. Kühne, op. cit., pp. 364-365.

[87] A. von Cieszkowski, *Prolegomena...*, cit., p. 114.

[88] Sobre el interés por el futuro, cfr. N. Lobkowicz, op. cit., p. 196.

[89] A. Liebich, op. cit., p. 43.

[90] Compárese la referencia de Cieszkowski a Cuvier y su argumento sobre la cognoscibilidad de un organismo a partir de un único diente, con J. G. Fichte, *The Vocation of Man*, London, 1849, p. 37.

[91] Cfr. Ibid., p. 44.

[92] Cfr. G. Hillmann, *Marx und Hegel*, Frankfurt a. M., 1966, p. 182.

[93] K. F. Biedermann, *Fundamental Philosophie*, Leipzig, 1838, p. 471.

[94] A. Liebich, op. cit., p. 47.

[95] Ibid., p. 48.

[96] Ph. J. Buchez, *Introduction à la science de l'histoire*, Paris, 1833, vol. I, p. 60.

[97] A este respecto, la diferencia entre Cieszkowski y Buchez consistía en que, para este último, las leyes que rigen el organismo de la historia están, en último término, subordinadas a la Providencia, con lo que el futuro vendría predeterminado desde toda la eternidad por ésta.

[98] Ph. J. Buchez, op. cit., p. 240.

[99] Así, Cieszkowski pudo haber sustituido el nombre de Fourier por el de Saint-Simon sin que cambiara el sentido del pasaje ni su significado para los *Prolegómenos*. Por otra parte, también se ha dicho que, generalmente hablando, las ideas de Cieszkowski están más próximas a las de los saint-simonianos que a las de Fourier. Cfr.: A. Liebich, op. cit., p. 332; y D. McLellan, op. cit., p. 23.

[100] Cfr. J. Garewicz, op. cit., p. 175.

[101] Ibid., p. 194.

[102] D. McLellan, op. cit., p. 24.

[103] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 50-63.

[104] Nº 283, p. 1167.

[105] 99(1838), pp. 785-792, y 100(1838), pp. 793-798.

[106] Cfr. K. L. Michelet, [Recensión de] "Prolegomena zur Historiosophie", von August von Cieszkowski, Berlin, 1838, en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 99(1838), p. 794.

[107] 60(1839), pp. 476-480, y 61(1839), pp. 487-488.

[108] Cfr. J. Frauenstädt, [Recensión del] "Prolegomena zur Historiosophie", von August von Cieszkowski, Berlin, 1838, en *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, 60(1839), p. 479.

[109] A. Liebich, op. cit., p. 53.

[110] A. Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Paris, 1934, ha resaltado por primera vez la importancia de Cieszkowski para el tránsito de los jóvenes hegelianos al comunismo. De la relación entre Hess y Cieszkowski también se ocupó G. Lukács, "Moses Hess und die Probleme der idealistichen Dialektik", cit., pp. 103-155.

[111] M. Hess, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, 1841, p. 84.

[112] Cfr.: J. Garewicz, op. cit., p. 195; N. Lobkowicz, op. cit., pp. 204-205.

[113] A. Liebich, op. cit., pp. 57-58.

[114] Cfr. H. Opitz, *Philosophie und Praxis: eine Untersuchung zur Herausbildung des marxschen Praxisbegriffes*, Berlin, 1967.

[115] Cfr. M. Bakunin, *Philosophie der Tat*, Köln, 1968, pp. 77 y 95 ss.

[116] Cfr.: J. Garewicz, op. cit., p. 195; y A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, 1950, pp. 188 ss.

[117] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 59-61.

[118] Ibid., p. 61.

[119] Cfr. Z. L. Zaleski, "Edgar Quinet et Auguste Cieszkowski", en *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldensperger*, Paris, 1930, vol. II, pp. 361-374.

[120] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 62 y 63.

[121] Ibid., p. 292.

[122] A. von Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, Posen, 1923², vol. III, p. 284. Todas las citas de esta obra están tomadas del libro de A. Liebich que hemos citado. Cfr. también J. Garewicz, op. cit., pp. 182 y 188.

[123] Esta afirmación del autor, que no se puede demostrar, la recoge su hijo en el prefacio del *Padrenuestro* (1ª ed., vol. I).

[124] Cfr. W. Kühne, op. cit., p. 55.

[125] A. Liebich, op. cit., p. 269. Sobre las fuentes de inspiración del *Padrenuestro*, cfr. ibid., pp. 271-274.

[126] A. von Cieszkowski, Ojcze *Nasz*, Posen, 1899-1906², vol. I, p. 13.

[127] Ibid., p. 35.

[128] Ibid, p. 140.

[129] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 283-292.

[130] A. von Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, vol. III, cit., p. 54.

[131] J. Gebhardt, op. cit., pp. 147 y 149.

[132] A. von Cieszkowski, *Ojcze Nasz*, vol. III, cit., p. 206.

[133] Ibidem.

[134] Cfr. A. Liebich, op. cit., pp. 295-298.

PROLEGÓMENOS A LA HISTORIOSOFÍA *

* La primera edición de la obra fue publicada por Veit und Co. después del verano de 1838, una vez que Michelet y Werder habían leído el borrador de la misma en Berlín en julio de ese año, y Cieszkowski había hecho algunas correcciones y añadido algunas notas.

El editor, Moritz Veit, había publicado anteriormente *Canciones polacas (Polenlieder)*, durante la oleada de entusiasmo por la causa polaca en 1830/31. En 1838 presentó una tesis en Jena titulada *Alianza Internacional General del Saint-simonismo y Paz eterna (Saint-Simonismus' Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede)*. Cfr. W. Kühne, *Graf August Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes*, Leipzig, 1938, p. 141. (N. del T.).

1 CAPÍTULO PRIMERO

LA ESTRUCTURA ORGÁNICA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

POR FIN, LA HUMANIDAD ha llegado a ese estadio de su autoconciencia donde, en lo sucesivo, de ningún modo considerará las leyes de su normal progreso y de su desarrollo como productos de la fantasía de investigadores entusiastas, sino que las verá esencialmente como auténticas determinaciones del pensamiento absoluto de Dios, como la manifestación de la razón objetiva en la Historia Universal. El mero hecho de este principio y la aplicación parcial del mismo ya es un buen resultado, muy digno de nuestra época, y en general acorde con su carácter y necesidades. Pero, aunque apenas empezamos a orientarnos en el laberinto de la historia, aunque ya conocemos un buen número de principios que fundamentan la necesidad de sus etapas y ya hemos descifrado en ellas muchas circunstancias abstractas y particulares, por lo general hemos de reconocer que este resultado hasta el momento se ha conseguido *formalmente*, sólo como
2 *posibilidad*. En cambio, lo que interesa es la aplicación y realización del principio, así como la disposición de todo el contenido y la solución completa de todo el problema, a pesar de los muchos tesoros que ya nos ha preparado la filosofía. Así, todavía estamos muy alejados de dicha aplicación y realización; es decir, no hay duda de que la humanidad ha comprendido conceptualmente la necesidad y la regularidad especulativa de este progreso, pero hasta el momento todavía no la ha aplicado efectivamente, y de acuerdo con

el concepto, a través de todo el contenido de la historia. Incluso el héroe de la más reciente filosofía [1], que ha examinado a fondo las más complicadas metamorfosis del pensamiento en su elemento puro, así como también en sus manifestaciones en el mundo real, no pudo perseguir la esencia de su dialéctica (que las más de las veces él aplicó felizmente en los casos particulares de la historia) en el gran desgarramiento del desarrollo de la historia, en el curso general y orgánico de la idea de ésta, a pesar del gran mérito que ha conseguido en el campo de la filosofía de la historia, como si, por así decirlo, en esta cuestión vital para la humanidad, tuviese la intención de abandonar su camino, su punto de vista y sus descubrimientos. Expone de una forma inmejorable muchas transiciones de una esfera a otra, las consecuencias que unas épocas y unos pueblos tienen en otros, así como sus conexiones recí-
3 procas; pero en el conjunto del edificio generalmente *sólo encontramos una serie de interpretaciones ingeniosas*, incluso de geniales ideas sobre el mundo, pero de ningún modo un desarrollo tan completo, tan rigurosamente especulativo, como el que llevó a cabo con tan gran habilidad dialéctica en otros campos. Las leyes lógicas que él fue el primero en revelarnos, no se reflejan en su filosofía de la historia con suficiente claridad; en una palabra, *Hegel* no las ha llevado hasta el concepto de la *totalidad orgánica e ideal* de la historia, hasta su articulación especulativa y arquitectónica concluida.

Aquí tenemos que comenzar por el aspecto meramente formal y metódico, para, sólo desde éste, pasar al elemento sustancial; pero resultará que, incluso al considerar simplemente lo formal, se nos presentará al instante algo sustancial.

Hegel divide el curso entero de la historia hasta nuestros días en cuatro épocas principales, a las que denomina el mundo *oriental, griego, romano* y *cristiano-germánico* [2]. Es cierto que trataba de someter este curso de la historia a una arquitectónica tricotómica, y que trataba de admitir sólo *tres* épocas principales, a

saber, el mundo *oriental,* el *clásico* (Grecia y Roma) y
4 el *cristiano,* que continúa existiendo. Sin embargo, pronto reconoció que la esencia de Grecia contrasta tanto con la romana, que es imposible unificar ambas esferas, y que tal diferencia entre ellas es al menos tan grande como la existente, salvadas las distancias, entre Oriente y Grecia. Pero una dificultad todavía mayor habría sido la de que la admisión de estas tres épocas se enfrentó inmediatamente al siguiente reproche: todavía no nos encontramos al final de la historia, y por eso no puede estar permitido cerrar ésta así, sin dejar ningún lugar para posibles desarrollos ulteriores. Más bien habría que admitir, por el contrario, con *Herbart*[3], que la historia misma, desde sus orígenes hasta nuestros días, sólo es un comienzo; sin embargo, esto apenas es aceptable. Esta observación, por sí sola, habría podido ser suficiente para echar abajo semejante entramado. Pero la razón más importante que se puede aducir a favor de esta división de Hegel, sería el predominio de la *tetracotomía* en la naturaleza y en el mundo exterior en general, donde el segundo momento se divide de nuevo en sí, apareciendo así la totalidad como una entidad cuatripartita. A esto es muy fácil responder: la Historia Universal no es una etapa de la naturaleza, y este proceso supremo del espíritu de ningún modo puede compartir la suerte de la exte-
5 rioridad. Platón ha comprendido esto muy bien en el Timeo, cuando dice que lo *estable* tiene *dos centros,* pero *sólo lo estable,* y no lo *que se mueve* de modo absoluto, cual es el espíritu del mundo. Más aún, Grecia no está con respecto a Roma en una relación de oposición tan tensa como tendría que estarlo si no existiera un *centro partido en dos* y, en general, una oposición en el seno de la oposición. Pero, además, retorna aquí de nuevo la objeción: *"por tanto, la historia ha terminado en este cuarto período, por tanto, la humanidad ha alcanzado su último estadio"*; y, como hemos dicho, no hay que rechazar esta objeción. Por eso, algunos, al ver la inconveniencia especulativa de la división cuatripartita, recurren finalmente a otra disculpa para convertir la debilidad del maestro en una

ventaja, diciendo que precisamente en este aspecto particular se manifiesta esplendorosamente la fuerza de su espíritu, puesto que el maestro, por no atarse a ningún esquema y no levantar ninguna construcción apriórica necesaria, de ningún modo forzó al contenido de la Historia Universal a entrar en las formas preestablecidas de un esquematismo pedante, sino que supo rendir homenaje al libre curso de la realidad. A esto tenemos que replicar: o bien las leyes de la dialéctica
6 son universales e inalterables, pero entonces deberían manifestarse realmente en la historia; o bien son débiles, parciales e insuficientes, y entonces tampoco pueden revelarse en otras esferas del saber, y su deducción tendría que hallarse por doquier desprovista de toda necesidad. Pero estas leyes llevan en sí mismas el criterio de su necesidad; por eso, la historia, piedra de toque de todas las especulaciones, tendrá que revelárnoslas *sub specie aeternitatis* en la esfera de los *hechos*. Pero estas leyes están privadas de su soporte más seguro mientras se hallen desprovistas de una realización más exacta en la historia. Por consiguiente, si la filosofía no las constata en la historia, comete o un suicidio o un infanticidio, puesto que o bien se derriba a sí misma o bien aniquila sus corolarios. Pero la intención de apartarse de un esquematismo pedante para así mantener en pie una pretendida libertad, sólo puede ser considerada en este caso una ilusión, o sólo es, de hecho, un subterfugio sin sentido. Todo el que sienta un principio está obligado a reconocer la última consecuencia del mismo, no importando nada si es él mismo o es otro el que la saca; pobre de él, si
7 el resultado echa por tierra su principio; pero honor, honor eterno para él, si el resultado al que quizás no ha llegado él mismo confirma en lo sucesivo el nuevo descubrimiento. Esta es precisamente la suerte tanto de Hegel como de todos aquellos a los que, bajo todo punto de vista, podemos llamar grandes. Es cierto que él mismo no ha podido llevar a la práctica todas las consecuencias de su punto de vista, pero esto no merma lo más mínimo su mérito; y aquel que, conociendo un defecto en su sistema, lo subsana, o incluso desarro-

lla de una forma normal un progreso ulterior desde este punto de vista, sin duda que así rendirá al genio de Hegel un homenaje mucho mayor que el que sólo se propone conservar, como algo intocable, las ideas heredadas de él [4]. Y ¿podría oponerse a su propia obra el que ha deducido con tanto vigor las leyes del desarrollo, y las ha comprobado en la génesis de las ideas?

Por consiguiente, la totalidad de la Historia Universal ha de estar entera y absolutamente contenida en la tricotomía especulativa; pero, para no causar daño alguno a la libertad del desarrollo, no existe una *parte* de la historia, por ejemplo la historia pasada, sino precisamente su *totalidad,* que tiene que ser concebida de un modo especulativo y orgánico. Pero la totalidad
8 de la historia tiene que constar del pasado y del futuro, del camino ya recorrido y del todavía por recorrer; y de esto resulta la primera exigencia: reclamar para la especulación el conocimiento de la esencia del *futuro.*

También en la ciencia hay prejuicios que tienen la fastidiosa propiedad de echar raíces incluso en los espíritus más vigorosos y, naturalmente, paralizar el progreso ulterior. ¡Cuán a menudo han ahogado semejantes prejuicios teóricos lo vivo, y cuán a menudo han despojado a la humanidad de lo que se encontraba justamente detrás de ella! Si alguien puede estar libre de semejantes prejuicios, éste fue, sin duda, el espíritu especulativo de Hegel; pero es precisamente en este punto donde el mismo deja entrever semejante anomalía. Aunque él no pudo sacar todas las consecuencias de sus descubrimientos, y, por tanto, aún dejó mucho por hacer, en ninguna parte ha considerado la *posibilidad* de un progreso ulterior, de manera que sus errores casi siempre son sólo *privativos*, pero de ningún modo negativos. Pero, precisamente en la filosofía de la historia, ha sostenido un prejuicio negativo, el cual, por natural e indiscutible que pudiese parecer, sin embargo impedía comprender las cosas de un modo normal. Esto es, en su obra no se halla ninguna alu-
9 sión al *futuro*; e incluso era de la *opinión* de que la

filosofía, al examinar a fondo la historia, sólo puede poseer fuerza retroactiva, y de que, en cambio, al futuro hay que excluirlo por completo del ámbito de la especulación. Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, tenemos que afirmar de entrada que, sin la *posibilidad de conocer el futuro*, sin el futuro concebido como una parte *integrante* de la historia, que representa la realización del destino de la humanidad, es imposible llegar al conocimiento de la totalidad *orgánica* e ideal, así como al conocimiento del proceso apodíctico de la Historia Universal. Por eso, la constatación de la posibilidad de conocer el futuro es una *cuestión previa* absolutamente indispensable en lo concerniente a la estructura orgánica de la historia [5]; pues la imposibilidad de conocer el futuro en Hegel tiene la misma explicación que, en el punto de vista crítico de Kant, la imposibilidad de alcanzar lo absoluto en general [6], con la sola diferencia de que, en Kant, esto fue el resultado necesario de su punto de vista y de su sistema, mientras que en Hegel se trata de un elemento introducido desde fuera y que, por tanto, perturba toda la serie. Por consiguiente, lo mismo que en el campo de la pura especulación la filosofía posterior se atrevió a transgredir esta limitación de Kant [7], ahora el destino de la filosofía de la historia es superar igualmente este
10 prejuicio análogo de Hegel; y, lo mismo que sin esta primera transgresión nunca pudimos llegar al conocimiento absoluto en la filosofía en general, sin la segunda nunca podremos alcanzar el conocimiento absoluto en la filosofía de la historia. Por atrevida y paradójica que, de hecho, pudiese parecer esta exigencia, de ningún modo lo es *más* que la que consiguió la gran victoria sobre la filosofía crítica. Consiguientemente, si cae dentro de las posibilidades de la razón el comprender la esencia de Dios, de la libertad y de la inmortalidad [8], ¿por qué debería quedar excluida de estas posibilidades la *esencia* del futuro? Aquí ponemos el acento sobre todo en la *esencia* [9], porque sólo ésta, y precisamente en este caso, puede ser el objeto de la filosofía; pues la esencia necesaria puede manifestarse en una infinita cantidad de *seres contingentes*, que tie-

nen que seguir siendo siempre arbitrarios y que, por eso, son imprevisibles en sus aspectos particulares, pero que tienen que *aparecer* siempre como el receptáculo de lo interior y de lo universal, receptáculo digno de la esencia y adecuado a ella. En esto reside precisamente la ventaja del pasado con respecto al examen filosófico de los hechos, porque lo que ya está desarrollado *detrás de* nosotros podemos comprenderlo, en todos sus aspectos particulares, como algo puesto,
11 y, por ende, admirar el acierto con el que el pasado revela lo profundo y universal que se encuentra en él, y la exactitud con la que lo existente expresa su esencia. Pero, en lo que se refiere al futuro, sólo podemos examinar la *esencia* del progreso en general, puesto que las posibilidades de realización son tan numerosas, la libertad y la riqueza del espíritu tan grandes, que en todo momento podemos correr el peligro de ser o desbordados o simplemente engañados por la realidad particular. En esta cuestión, así como en todo examen lógico, tenemos que distinguir con precisión la esfera de lo universal y necesario de la de lo particular y contingente, a fin de concebir después en el verdadero curso del espíritu la libertad sintética concreta. Toda esencia tiene que manifestarse; pero, aunque ella misma es una y necesaria, su modo de revelarse es múltiple y arbitrario, y cuando no es bajo e*sta* forma, será bajo *aquella* otra: si no es este lugar y este individuo el apropiado para ello, otros serán destinados a tal fin, etc. Es, pues, en esta distinción en la que se basa el abismo entre el *conocimiento* especulativo *del futuro* y aquellas predicciones particulares que sólo pueden ser un desciframiento del futuro *(praesagium),* pero de ningún modo un saber previo *(praescientia)*
12 del mismo. No nos importa adivinar tal o tal aspecto particular, predecir la aparición de un héroe determinado o de un hecho, sino que lo que nos importa es que se estudie la verdadera naturaleza de la humanidad, que se determinen las leyes de su progreso, que se conozcan racionalmente las manifestaciones de éste en la historia, que se valore en sí mismo y en su relación con el futuro el camino recorrido; en fin, nos

importa que se establezcan los períodos de esta continua configuración con sus determinados tipos de contenido, los cuales son la realización consumada de los elementos acuñados *virtualiter* para la humanidad. Y ésta es precisamente la verdadera tarea de la filosofía.

Para comprobar la *posibilidad* de conocer el futuro pueden servir las siguientes observaciones. Como es sabido, Cuvier [10] sólo requería un único diente para, a partir de él, estudiar el organismo entero de un animal antediluviano. Nadie se opuso a una afirmación tan paradójica; y las ciencias naturales, que habitualmente se mofan de todas las especulaciones aprióricas y que sólo quieren fiarse de la experiencia, en vez de reprocharle el atrevimiento, transformaron su *afirmación* en un *axioma*, porque reconocían que esta última estaba fundada en el concepto más profundo de
13 la naturaleza. Pero ¿qué es lo que hacía a esta afirmación tan irrefutable? —Ninguna otra cosa más que el hecho de conocer la existencia del *organismo* en general, a saber, la idea de que, en toda totalidad orgánica, cada miembro tiene que concordar enteramente con todos los demás, de manera que todos los miembros estén en mutua relación y fundados los unos en los otros. Pero ¿por qué no reconocemos igualmente en la historia este organismo? ¿Por qué no construimos, desde la parte ya transcurrida de todo el proceso histórico, su totalidad ideal en general y, especialmente, la parte futura que todavía falta, la cual tiene que concordar con la pasada y, sólo íntegramente asociada a ésta, constituirá la verdadera idea de la humanidad? Los hechos pasados son nuestros fósiles, nuestros restos antediluvianos, a partir de los cuales tenemos que construir lo universal de la vida de la humanidad *.

13 * Se nos podría replicar que la naturaleza es el campo de una necesidad ciega e inconsciente, mientras que la esfera del espíritu en general sería la de la libertad, en todos sus estadios, por consiguiente, tanto más en su estadio relativamente más alto, a saber, el del espíritu del mundo. Esto es cierto; pero esta distinción no causa el más mínimo daño a nuestra afirmación anterior. En efecto, ¿qué es la libertad en

14 Después de haber constatado la *posibilidad* de cono-
15 cer el futuro, pasamos a su *realidad efectiva;* es decir, tenemos que demostrar cómo la conciencia llega efectivamente a apropiarse de este conocimiento.

---

general? Es precisamente, expresado de una forma lógica, la síntesis especulativa de la necesidad y de la contingencia, de la ley y de su revelación, de la esencia apodíctica y de su arbitraria manifestación. Por tanto, cuando en la historia distinguimos la esfera de la necesidad de la de la contingencia, y calificamos a esta última de manifestación real, múlti-
14 plemente posible, de los acontecimientos, que sólo son encarnaciones de conceptos universales, entonces nos queda, por otra parte, la ley inviolable e inadmisible del desarrollo, esta idea directriz universal de la historia, que seguramente no es menos necesaria en su proceso que las leyes de la naturaleza; y si incluso queremos suponer una gradación en la necesidad, la necesidad espiritual todavía sería mayor, a causa de la posición superior que ella mantiene en la escala del desarrollo, y a causa de la abundancia de determinaciones que encierra en sí. Por consiguiente, es imposible que el descubrimiento de los momentos integrantes del organismo histórico pueda resultar arbitrario o contingente; y lo mismo que el astrónomo que predice un eclipse futuro de ningún modo traspasa los límites de su *ciencia*, ni con tal motivo entra de cualquier manera en el terreno de la adivinación, también nosotros, al estudiar la esencia del futuro histórico, reclamaremos solamente los eternos y consecuentes derechos de la idea.

Para establecer de una forma todavía más satisfactoria la diferencia entre la necesidad de la naturaleza y la del espíritu, y evitar todo malentendido, todavía vamos a apuntar que la necesidad en sí, lo mismo que toda categoría lógica unilateral, ya contiene en sí el principio de su contrario, que es precisamente la contingencia. Semejantes opuestos tienen que existir siempre y en todas partes, con la sola diferencia de que o bien se hallan en sí, o bien puestos, o bien finalmente reconciliados. Por consiguiente, si están en lucha, se estorban mutuamente, se encuentran en un proceso oscilatorio de aplastamiento recíproco. Así, en la antítesis en general se halla una antítesis interior particular, mientras que en el momento de la síntesis aparece solamente la convergencia y la mutua fundamentación. Esto último es precisamente el carácter de la necesidad del espíritu, mientras que aquello es el de la necesidad de la naturaleza. Esta divergencia y oscilación nos la encontramos por doquier en la naturaleza. Así, por ejemplo en las leyes físicas, reina la más ciega
15 necesidad, pero la idea del género pasa por completo a

En general, al futuro se lo puede determinar [11] *de tres formas:* mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad [12]. La *primera* determinación es la determinación inmediata, natural, ciega, contingente; de ahí que, la mayoría de las veces, sólo abarque las particularidades del ser, los hechos singulares; llega a ser adivinadora, y engendra a los *visionarios*, a los *profetas*. Por eso, San Pablo dice con gran profundidad: nuestras profecías son parciales. (1 Corintios 13, 9, etc.). La *segunda* determinación es una determinación refleja, pensada, teórica, consciente, necesa-
16 ria; de ahí que, la mayoría de las veces, sólo abarque la universalidad del pensamiento, las leyes, lo esencial; engendra a los *filósofos de la historia*. Aquí termina la parcialidad; ya no conocemos de un modo enigmático, sino con claridad. (1 Corintios 13, 12). Finalmente, la *tercera* determinación es la determinación realmente práctica, aplicada, ejecutada, espontánea, voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la *acción* [13], los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendra a los *ejecutores de la historia*. Pero, si ahora preguntamos por el criterio

---

segundo término en el ejemplar individual ante la contingencia, el cual ejemplar se despliega en una multitud de elementos particulares arbitrarios, para después, desapareciendo, ofrecer de nuevo su sitio a la necesidad; y así sucesivamente hasta el infinito. Por otra parte, en cambio, la exterioridad y el desorden de la naturaleza sólo manifiesta la contingencia de ésta, mientras que su necesidad y sus conexiones universales sólo se abren a la conciencia del investigador. Por tanto, la necesidad y la contingencia se presentan aquí como una contradicción siempre abierta, que no se puede deshacer. Sólo en el espíritu se soluciona este conflicto. Cada miembro de la contraposición está igualmente legitimado y hace lo suyo por configurar la totalidad de una forma normal, mientras que en los estadios anteriores cada momento o bien era oprimido o bien oprimía a los otros. Por consiguiente, la necesidad de la naturaleza es sólo unilateral, pero la necesidad del espíritu es concreta-especulativa; es por esto por lo que todas las inducciones a partir de la filosofía de la naturaleza pueden ser aplicadas en la filosofía del espíritu, pero no a la inversa.

de estas tres determinaciones, vemos que la *primera* lo tiene *fuera de sí,* en el cumplimiento exterior de la promesa; la segunda lo tiene *en sí,* en la apodicticidad de las leyes del pensamiento; pero la tercera lo tiene tanto *en sí* como *fuera de sí,* en la realización objetiva de una teleología subjetiva y consciente. La *primera* es propia de la Antigüedad, donde el pensamiento todavía no estaba tan desarrollado, y donde la humanidad vivía más según el instinto; por consiguiente, este presentimiento produjo lo que nosotros podemos denominar *historiopneustia* o *historiomancia.* La *segunda* es propia de nuestra época, pues desde la aparición del cristianismo ya no tenemos profetas; pero tene-
17 mos espíritus *pensantes,* porque la *verdad* ha venido al mundo por medio de aquél, mientras que la Antigüedad sólo llegó hasta la *belleza* en sus diferentes modificaciones; de ahí que ahora acudamos a la *historiosofía,* y esta filosofía de la historia *abra los libros de Daniel sellados, porque éstos sólo deben permanecer sellados hasta el momento prefijado en que vendrán muchos investigadores a estudiarlos, y aumentará el conocimiento.* (Daniel XII, 4). Por fin, la *tercera* determinación pertenece al futuro, se convierte en la realización objetiva, efectiva, de la verdad conocida; y esta realización es precisamente el *bien,* es decir, lo práctico, al que lo teórico ya contiene en sí.

Quizás se nos objetará que, justamente al revés, la conciencia, en lugar de adelantarse a los acontecimientos, como nosotros lo hemos determinado aquí, habitualmente sólo los sigue, y precisamente por lo cual los acontecimientos son *explicados* y *glorificados.* Esto es, sin duda, muy verdadero *tan pronto como* hagamos una distinción sumamente importante entre *facta* o hechos y *actos* propiamente dichos [14], que, aunque parecen sinónimos, son determinaciones completamente *heterogéneas,* cuya distinción es de la mayor
18 importancia. En efecto, denominamos *hechos (facta)* a aquellos acontecimientos *pasivos,* que, por así decirlo, encontramos de antemano, y con los que nos relacionamos con total indiferencia: algo existente sin nues-

tro concurso y sin nuestra conciencia. Ciertamente, la conciencia tiene que *ir hacia* ellos para hacerlos suyos y buscar en esta existencia exterior una esencia interna. Pero *acto (actum)* es algo completamente diferente; ya no es este suceso inmediato, al que simplemente teníamos que admitir y reflejar en nosotros; ya está reflejado, ya está mediatizado, ya está pensado, *proyectado y después ejecutado*; es un acontecimiento *activo*, que es enteramente *nuestro*, ya no ajeno, sino ya consciente, consciente antes de ser realizado. Por consiguiente, se puede decir que los hechos son acontecimientos *naturales*, mientras que los actos son acontecimientos *artificiales*. Los hechos constituyen una *praxis* inconsciente, por tanto, *preteórica*, mientras que los actos constituyen una *praxis* consciente, por tanto, *postteórica*[15]; pues la teoría se coloca en el medio, entre estas *dos prácticas*, la última de las cuales, a saber, la praxis postteórica[16], se nos manifiesta como la verdadera síntesis de lo teórico y de lo práctico inmediato, de lo subjetivo y de lo objetivo, puesto que el *obrar* en general es la verdadera síntesis *sustancial* del ser
19 y del pensar *. De esto se tratará de forma más detallada en el capítulo tercero.

Por consiguiente, si hace tiempo que hemos *rebasado* la esfera del presentimiento, el cual tendría que preceder a la conciencia, si ya nos *encontramos* en la esfera del saber, es decir, en el punto en el que la conciencia, por medio de la *historiosofía*, se adecúa completamente a esta praxis preteórica, entonces aquí es inevitable un *vuelco* hacia lo contrario, a saber: que la conciencia adelante a los hechos, y, después de haber obtenido ventaja sobre ellos, produzca el verdadero *acto*, a saber, la praxis postteórica, que revertirá al futuro. Por tanto, con la madurez de la conciencia se ha efectuado un *viraje en los hechos*, el cual ha transformado los hechos en actos. Así está, pues, demostrado que la conciencia ha llegado *efectivamen-*

19 * Esta es la razón de la ventaja de las "opinions" sobre las "costumbres (moeurs)", que han observado Ballanche [17] y otros.

te a este punto de inflexión en el que puede mirar tanto hacia atrás como hacia adelante, a fin de examinar a fondo la totalidad de la Historia Universal, lo que acontece precisamente *ahora* por medio de la historiosofía. Así vemos, pues, que la historia atraviesa efectivamente las tres instancias del *presentimiento*, de la *conciencia* y de la *acción*, y sólo de esta forma
20 sabemos por qué hasta ahora el pasado ha sido tan borroso, por qué el presente ilumina todo con la luz de la verdad, y por qué el futuro se desarrollará de un modo tan resueltamente consciente y con tanta *fuerza propia*. Si el pasado se presentaba de un modo natural y, por así decirlo, como algo contingente, de manera que sólo *post factum* se podían conocer los designios de la providencia, la humanidad, ahora, después de haber alcanzado su verdadera autoconciencia, debe llevar a cabo, en conformidad con el arte y con las ideas, por así decirlo, los actos que le son verdaderamente *propios*; con lo cual, de ningún modo se quiere decir que la providencia deba *salir* de la historia y abandonar a ésta a su propia suerte, sino sólo que la humanidad misma llega precisamente al grado de madurez sin el que sus propias decisiones se identifican por completo con el plan divino de la providencia, y que, a este respecto, los individuos de la Historia Universal, estos héroes que representan a las naciones, y las representan de tal modo que sus propias biografías pueden ser tenidas con razón por historia general, ya no deben ser *ciegos instrumentos,* ya sea del azar ya de la necesidad, sino *lúcidos arquitectos* de su propia libertad. Entonces, y sólo entonces, puede cumplirse la voluntad de Dios así en la tierra
21 como en el cielo, es decir, con amor, conciencia, libertad, mientras que hasta aquí tal voluntad se realizó *mediante la omnipotencia de Dios, sin el concurso autoconsciente y autodeterminante* de la humanidad.

Después de haber mostrado la posibilidad y la realidad *abstractas* de la cognoscibilidad del futuro (pues su demostración *especial-sustancial* y *precisa* sólo puede venir después de la realización efectiva de la

materia histórica), pasamos finalmente a la necesidad de tal cognoscibilidad, sólo desde la cual nos resultará claro el principio superior del carácter orgánico de la historia. El principio de la cognoscibilidad del futuro sólo es un *caso particular* de este principio superior del carácter orgánico, y sólo a partir de este principio superior podremos desarrollar las categorías del contenido de la Historia Universal, y después su verdadero proceso teleológico.

La humanidad tiene la misión de realizar su concepto, y la historia es precisamente la ejecución de este proceso de realización. Pero el fruto de este desarrollo sólo se puede obtener al final; por consiguiente, todos los estadios anteriores son sólo *preparativos* y *premisas*, cuyo conjunto constituye el gran silogismo del espíritu del mundo. Este proceso es, pues, una totalidad determinada, y, si sólo importara el aspecto formal de la progresión, entonces, poseyendo la conciencia de tantos siglos de su curso, podríamos comprobar con certeza matemática el resto de los eslabones de esta progresión. Pero, precisamente porque el proceso de la Historia Universal no se reduce a un desarrollo tan abstracto, formal y, por así decirlo, cuantitativo, sino que desarrolla continuamente determinaciones cualitativo-sustanciales, aquí no nos pueden satisfacer plenamente tales inducciones matemáticas, aún cuando tengan que constituir siempre la base del transcurso. Por eso, la tarea de la historiosofía será la de estudiar *sustancialmente* el pasado, analizar en profundidad todos los elementos del *contenido* de la vida de la humanidad que ya se han desarrollado, conocer la naturaleza parcial y exclusiva de todos los elementos, su lucha y su predominio alternativo, determinar las secciones especiales del hilo general, para, de esta forma, llegar a conocer *en cuál* de estas secciones ya nos encontramos, cuáles hemos pasado *ya* y cuáles nos quedan todavía por recorrer hasta alcanzar la cumbre más alta del desarrollo del espíritu del mundo. Por consiguiente, cuando encontremos en el pasado aunque sólo sea un *determinado* elemento *parcial*, tenemos que *desplazar* hacia el *futuro* su momento *deci-*

22

23

didamente opuesto; pero cuando ya encontremos desarrollados en el pasado la lucha y los opuestos, lo que suele ocurrir normalmente, dejaremos recaer su síntesis solamente en el futuro. Así, a partir del caos de estas antítesis ya desarrolladas, construiremos las síntesis especulativas, y estas síntesis determinadas todavía tendrán que seguir convergiendo hasta llegar a la unidad en una síntesis general *(synthesis syntheseon)* [18]. Esta unidad llegará a ser el verdadero fruto, el fruto más alto y maduro, del árbol de la historia. Así, *los defectos del pasado constituirán la ventaja del futuro*; la imagen *privativa* de los tiempos pasados será la imagen *afirmativa* de los tiempos futuros, y sólo así *llegaremos a conocer necesariamente* que el pasado y el futuro constituyen en común, condicionándose completamente el uno al otro, el *organismo desplegado* de la Historia Universal.

De este modo, el principio de la cognoscibilidad del futuro, o sea, de la quintaesencia del mismo, nos conduce a la totalidad del proceso histórico universal con su *estructura orgánica* y, por consiguiente, con su verdadera articulación conforme a las leyes especu-
24 lativo-racionales; sólo según estas leyes puede producirse precisamente la *división* apodíctica de la historia misma, una división que no puede ser otra más que la *tricotómica*, y, más exactamente, una división cuyo *primer período* es el *tético*, el *segundo* es el *antitético*, pero el *tercero* el *sintético* y el más perfectamente *concreto*. Estas formas principales del espíritu del mundo tienen que irse realizando *sucesivamente* por el camino general de la historia, sin excluir su *yuxtaposición* e intervención recíproca.

Como orientación inmediata sobre nuestro punto de vista —pues sólo una orientación general puede ser objeto de los prolegómenos—, nos basta con indicar que el espíritu del mundo se encuentra actualmente a la *entrada del tercer período sintético*, siendo el *primero*, es decir, el período *tético*, la Antigüedad entera, y siendo el *segundo*, es decir, el período *antitético*, el *mundo cristiano-germánico*, radicalmente opuesto al precedente. De este modo, para nosotros, los *tres* pri-

meros períodos principales de Hegel [19] sólo son tres momentos del *primer* período principal en general, que constituye el mundo antiguo. Por consiguiente, para nosotros, el *cuarto* período de Hegel es el *segundo*, y éste es el mundo moderno. Finalmente, nuestro *tercer* período principal es el período *futuro*, cuya peculiar
25 disposición hay que conocer a partir de la oposición unilateral de los dos períodos *precedentes*.

En efecto, antes del cristianismo reinaba en la historia el período de la exterioridad y de la objetividad inmediata; en lo que concierne al espíritu subjetivo, éste se encontraba en su primer estadio, es decir, en la *sensibilidad*, y el espíritu objetivo se encontraba igualmente en su configuración más inmediata, la del *derecho abstracto*. En cambio, Cristo ha traído al mundo el elemento de la interioridad, de la reflexión, de la subjetividad. Ha elevado la sensibilidad al nivel de la conciencia interior en general, el derecho al nivel de la moralidad; por eso Cristo es el punto medio del tiempo pasado: porque Él es el que ha provocado la reforma radical de la humanidad y ha vuelto la gran página de la Historia Universal. Al mismo tiempo que se introducía este nuevo principio, pueblos también nuevos han ido inundando lo que hasta entonces era el campo de la historia, y han rejuvenecido con sangre fresca la entumecida y envejecida raza de la Antigüedad; y así, en este punto de la Historia Universal, encontramos un renacimiento, tanto físico como moral, de la humanidad. Por consiguiente, el espíritu del mundo ha recorrido hasta el momento *dos* grandes esferas de su desarrollo; y estas esferas son: el mundo
26 antiguo, que dura hasta la Invasión de los Bárbaros, y el mundo germánico-moderno en general, que continúa hasta nuestros días; pues, por importantes que sean las reformas que comenzaron con el siglo XV, no atestiguan una aparición tan brusca, un cambio tan radical, en todas la condiciones de vida como aquellos dos períodos contrapuestos entre sí. Pero, como precisamente la historia todavía no ha desarrollado desde sí todos los elementos que residen en su concepto, pues-

to que se nos *aproxima por delante un futuro* que hemos de conocer según las premisas de los tiempos pasados, tenemos que decir que ninguno de los elementos unilaterales y excluyentes que han aparecido hasta el momento, precisamente a causa de esta unilateralidad y discreción [20] excluyente, puede ser suficiente para la humanidad. Más bien, los elementos se agolpan, a partir de esta *discreción,* en una *concreción* superior, la cual será precisamente el verdadero punto de vista, así como la corona de todas las determinaciones precedentes; concreción que después hará subir a éstas desde sus relaciones *mecánicas* y oposiciones *químicas* al *concursus* y al *consensus orgánicos.*

Puesto que el período de la Antigüedad constituye la esfera de la inmediatez, en él lo dominante es la *sensación,* en tanto que algo psíquico, lo *bello* y el *arte,* en tanto que lo absoluto. Pero con el cristianis-
27 mo se disolvió dialécticamente la *unidad inmediata* y la *identidad natural* del viejo mundo; los *elementos particulares* adquirieron preponderancia, y éste es el carácter mundano de la Edad Media y del feudalismo, que se opone incluso a su propio contrario: a la universalidad religiosa interior. El individuo, al convertirse en *hombre abstracto,* entra en contradicción consigo mismo, sus deberes y sus instintos están en lucha los unos contra los otros; esto no podía ocurrir en la Antigüedad, puesto que la conciencia interior de los deberes morales, así como la vida espiritual interior en general, todavía no había despertado, y sólo existía un sentimiento instintivo de la eticidad. El *mundo* era sólo *uno,* no existía un más-allá, o, como mucho, éste era sólo anticipadamente *presentido*; pero este saber de ensueño no tenía ninguna influencia práctica en la vida. Mas *el segundo* período no está solamente en oposición al anterior, sino que también se divide en sí en una oposición interna, siendo el *acá* y el *más-allá* los elementos más generales de la misma. Este es el fundamento del *antagonismo químico,* que el segundo período de la Historia Universal tiene que incluir en sí. Por consiguiente, el rasgo característico de la segun-

da época no es solamente la negación del principio
28 del mundo antiguo, sino también el ser algo que se niega a sí mismo alternativamente *.

Por consiguiente, en este antagonismo interno general, la idea de la belleza que reinaba en la Antigüedad tuvo que disolverse, y la intuición inmediata tuvo que convertirse en reflexión y análisis. La *sensación* se elevó al *saber*, la *inclinación inconsciente* hacia la *belleza* se convirtió en *investigación consciente de la verdad*. Las contradicciones efectivas de la *realidad* se han desarrollado al mismo tiempo que las contradicciones ideales del *pensamiento*, pero en este segundo período las contradicciones sólo están presentes como algo *puesto*, mientras que en el mundo anterior sólo existían *en sí*. Por tanto, la insuficiencia es común a las dos épocas. Allí, la humanidad estaba casi exclusivamente entregada a la materia; pero, aquí, estaba casi completamente separada de ella. Ciertamente, existe un gran progreso desde la sensación al saber, desde la
29 objetividad inmediata a la subjetividad interior. Pero estas cosas son siempre solamente abstracciones y elementos unilaterales, que sólo en su mutua reconciliación pueden llegar a conseguir su fundamento y su verdadera realidad. Por consiguiente, lo mismo que en el mundo antiguo el espíritu objetivo sólo podía llegar al *derecho* abstracto, en el mundo moderno ha sido designado con lo contrario del derecho, a saber, con la *moralidad*. Pero derecho y moralidad sólo son premisas abstractas de la verdadera *eticidad*. Mediante este proceso, el individuo inmediato de la Antigüedad ha sido elevado a la dignidad de *hombre* y de *sujeto* en general, pero este concepto sólo abandonará su abs-

28 * En tanto que religión, el cristianismo es ciertamente no sólo un momento antitético, sino también, indiscutiblemente, un momento *sintético*. En efecto, es la reconciliación efectiva del creador con la creación, de Dios con el hombre; por eso, su fundador ha sido verdadero *Dios-hombre*, y en la religión nos ha revelado la *suprema verdad*. Pero, en el proceso de la historia universal, el período cristiano-germánico es el momento dialéctico-antitético.

tracción y vacuidad en la eticidad concreta, y se presentará de una forma concreta como *miembro de la humanidad* en la familia, en el Estado, etc. [21]

Así pues, lo que la sensación ha presentido y lo que el saber ha conocido, le queda a la *voluntad* absoluta como tarea a realizar; y esto es, dicho en pocas palabras, la nueva dirección del futuro. La gran tarea del *futuro* es: realizar la idea de la *belleza* y de la *verdad* en la *vida práctica*, en el mundo, ya consciente, de la objetividad; concebir orgánicamente todos los elementos de la vida de la humanidad que son unilaterales y se manifiestan aisladamente, haciendo que cooperen con vivacidad; finalmente, hacer efectiva en
30 nuestro mundo la idea del *bien absoluto* y de la *teleología* absoluta.

Pero, para cumplir esta tarea, para inaugurar el nuevo período mediante un gran acontecimiento físico y antropológico, es necesaria *otra vez* una *migración de pueblos*; pero la inversión de las circunstancias también dan a esta necesidad un carácter totalmente contrario, es decir, la nueva migración de pueblos tiene que ser una *reacción* contra la anterior, tiene que partir de los *pueblos civilizados* para inundar las tribus todavía *bárbaras*. Por consiguiente, en la primera migración de pueblos, la fuerza bruta de la naturaleza salió vencedora sobre la fuerza del espíritu, que todavía no había llegado a poseerse a sí misma; pero, *irónicamente*, esta victoria sólo ha servido para *regenerar* al espíritu mismo. En cambio, ahora, la fuerza espiritual va a atacar a la fuerza de la naturaleza, que incluso se desintegra en sí y aspira a algo superior; y la victoria del espíritu servirá de nuevo para *regenerar a la naturaleza*. En efecto, la elevación de los pueblos en estado de naturaleza al nivel del espíritu ya alcanzado por nosotros será, por el contrario, para nosotros mismos una elevación y renovación de nuestra naturaleza degenerada. Esta revancha del espíritu del mundo, es decir, la segunda migración de los pueblos efectuada en sentido inverso se convierte en un tránsito indispensable al tercer período.

31 Es realmente curioso que, hasta el momento, no se haya caído en la cuenta de esta división tricotómica del organismo de la Historia Universal, puesto que tan a menudo se ha considerado a Cristo como el verdadero punto medio de ésta. Y, de hecho, los mundos *anterior y posterior a Cristo* están en una contradicción tan radical y han alcanzado con Cristo un punto de inflexión tan importante, que, como también ocurrirá más tarde, tenemos que reconocer en todos los elementos específicos de la vida de la humanidad una determinada contraposición de estas dos épocas entre sí.

En un pasaje marginal de los escritos de Hegel se encuentran algunos párrafos notables que parecen haber sido tanto olvidados por el mismo Hegel como pasados por alto por otros autores; párrafos estos que, sin embargo, habrían conducido inmediatamente a la concepción de la Historia Universal que nosotros hemos indicado. En el tratado sobre la relación de la filosofía de la naturaleza con la filosofía en general [22] (Hegel's sämmtl. Werke, 1832, vol. I, pp. 311-315), ha sido establecida *de modo absoluto la oposición del mundo antiguo y del mundo moderno,* y sólo faltaba el principio de la cognoscibilidad del futuro, es decir, la concepción del futuro como un *miembro integrante* de la *totalidad*, a fin de llegar al establecimiento y organización
32 especulativa de la estructura orgánica de la Historia Universal. Esta estrecha aproximación de Hegel a nuestro punto de vista es justamente una garantía de su conformidad con el concepto y con la época, porque en el curso normal del desarrollo del espíritu no se puede fijar una nueva dirección ni adoptar un nuevo punto de vista, si no se han legitimado en el pasado por insinuaciones claras, que atestigüen el presentimiento de su necesidad. Pues ¿no ha sido el método de Hegel el objeto del anhelo de siglos? Y cuando, por ejemplo, leemos a Jordano Bruno [23], ¿no tenemos la impresión de haber llegado al día de su inauguración? Así pues, desde Jordano Bruno hasta Solger [24] asistimos a un continuo desvelamiento de este método, a una lucha constante por él, hasta que finalmente Hegel

realizó el descubrimiento y, así, incluso se convirtió en este importante estadio del espíritu.

Así pues, los elementos unilaterales del mundo antiguo y del mundo moderno se han ido manifestando sucesivamente en la historia, y, por consiguiente, han dejado al tercer período sintético, *que pertenece al futuro*, la solución de los antagonismos, que tan sólo han sido puestos. De este modo, ajustamos el contenido de la Historia Universal misma a la verdadera tricotomía especulativa, sin perjudicar ni al pasado ni al futuro,
33 puesto que a este último le abrimos un campo muy amplio y muy rico, pero que sin embargo hay que determinar previamente. Así, satisfacemos igualmente dos exigencias opuestas, a saber: por una parte, *abarcar* idealmente la totalidad de la Historia Universal, sin, por otra, *descartar* la posibilidad del desarrollo futuro; este dilema sólo se pudo superar de este modo, y para toda otra división habría existido una Escila y Caribdis [25]. Pues, o bien se tendría que caer en la división especulativa de la Historia Universal, una división que ya se encuentra hecha de antemano como algo meramente inmediato, cual es, por ejemplo, la división cuatripartita de Hegel, o bien habría que acomodar de manera forzada la materia de la historia a la construcción apriórica. Hegel ha preferido tropezar contra la Escila, y con razón, pues, en este caso, el ponerse a salvo de ella es *más integrador*; pero, si hubiese aplicado la división tripartita que había ensayado, la encalladura en la Caribdis del vacuo esquematismo hubiera sido más peligrosa para su honor. Pero ahora tiene, sin duda, honor suficiente, el honor de haber conducido la filosofía de la historia hasta este punto, especialmente porque supo llevar a buen puerto la nave principal de la filosofía como tal.

* * *

34 De la concepción orgánica del curso *general* del espíritu del mundo vamos a pasar ahora a su *particularización*, para, finalmente, llegar a su *individualidad*.

Pero como estos últimos conceptos ya se han desarrollado en la conciencia de la humanidad con mayor precisión que el concepto de su proceso *general*, aquí debemos ser más breves.

De la génesis dialéctica abstracta del progreso general de la humanidad, ahora tenemos que descender al análisis particular de sus etapas integrales, las cuales también tienen que reflejar, en menor escala y a rasgos de miniatura, la gran corriente del desarrollo general. Estas etapas constituyen los pueblos y las naciones particulares, y cada una de las cuales tiene que hacer su propio desarrollo según el modelo del todo y alcanzar su determinación final relativa y especial. Así, el espíritu particular de los pueblos está sometido a las mismas leyes dialécticas que el espíritu general del mundo, sólo con la misma diferencia que tiene que existir siempre expresamente entre lo particular y lo general, es decir, la de que lo particular, al reconocer siempre su limitación y finitud determinada, es *negado* constantemente, y desemboca en el río de lo general; general este que, por su parte, sólo mediante aquellas corrientes particulares consigue su realidad. Pero, si el carácter de lo general es la *continuidad* eterna, y si, por el contrario, la *discontinuidad* determinada constituye el carácter de lo particular, nos resulta fácil saber por qué, a partir de este *flujo* continuo y *homogéneo* de la sucesión general, se forman en cada etapa del desarrollo *círculos heterogéneos* e *independientes*, cuya *superficie total* representa de nuevo la *yuxtaposición*, en oposición a la *longitud total* de la sucesión. Este es el fundamento lógico de la multiplicidad simultánea de las naciones y de los estados, que incluso vuelven a representar en su yuxtaposición la sucesión, puesto que estos diferentes pueblos coexistentes constituyen diferentes estadios del espíritu del mundo y se encuentran situados en diferentes niveles del desarrollo general. Así, en cada presente, se pone de manifiesto la *concentración* del pasado y del futuro, pues en los pueblos cuya vocación mundial todavía está lejana —mientras que en otros ésta ha llegado a la madu-

rez—, ya tienen que existir los gérmenes de la grandeza futura; gérmenes que les aseguran a los mismos una sucesión legítima en la *hegemonía mundial*, pero cuya consecución tienen que aplazar mucho tiempo,
36 hasta que el progreso *general* de la humanidad vuelva a alcanzar, en su *totalidad*, la idea que tienen que representar de un modo *específico*. Por eso, tienen que permanecer hasta entonces en los nebulosos *limbos* de una historia todavía no abierta, y no pueden intervenir en los acontecimientos del mundo, si no quieren perjudicar considerablemente, de este modo, a su propia causa. Por su parte, éste es el motivo del gran poder que tiene *lo existente actualmente*, lo presente, contra lo cual nada futuro está en condiciones de hacer algo mientras siga siendo algo *futuro*, es decir, mientras no se haya unido a las necesidades del presente de un modo tan estrecho, que ya tenga que ser considerado como algo que concuerda completamente con el mismo. Incluso se puede afirmar con franqueza que todo lo futuro, por racional y consecuente que todavía resulte, de ningún modo actúa contra lo existente actualmente, sino que, antes de que *llegue a ser* algo existente actualmente, ya tiene que *ser* algo existente actualmente. Esta aparente antinomia se explica por la repetición de cada innovación, la cual, al instalarse por primera vez en la realidad, todavía tiene que ceder ante lo anteriormente existente; pero, en la segunda penetración en la existencia, y como algo que ya ha *existido* y está dotado de fuerza interior y exterior, físi-
37 ca y moral, por así decirlo, finalmente sabe mantener la *hegemonía mundial* que ahora merece. Pero lo vencido de ningún modo es aniquilado; al contrario, su propio resultado y su verdadero fruto no sólo es superado [26] *idealiter*, como momento, por lo nuevo, sino que también encuentra *realiter*, en la yuxtaposición, un rincón muerto, donde se establece para hacer las veces de *testigo inmediato del pasado*. De este modo, en cada instante y a cada paso de la historia podemos volver a conocer *idealmente* la totalidad del organismo general; y aunque es el elemento propio de un período el que predomina y desprende más luz, aun-

que el pueblo que lo realiza sobresale por encima de los demás, poseemos inmediatamente en *cada* presente los pasados y futuros particulares del mismo. Así, llegamos a saber que lo que fue es y llega a ser, y que lo que será es y fue, pero siempre o bien *implícitamente* o bien *explícitamente*, en sentido intensivo o extensivo *.

38 Así, después de haber pasado de la *perspectiva longitudinal* de la línea histórica al *corte transversal* de la misma, de su flujo *general* a sus *puntos de vista* particulares, en fin, de su proceso cuantitativo a su proceso cualitativo, a partir de lo cual habría que deducir la delimitación temporal y espacial de los Estados, así como otras fluctuaciones alternativas, todavía quedaría examinar el *tercer momento*, que constituye la unidad subjetiva y la medida del precedente.

Semejantes individualizaciones efectivas de lo general y de lo particular en la historia son los *grandes hombres*, que reflejan de nuevo con total precisión aquellas direcciones opuestas en su unidad. En efecto, el individuo de la Historia Universal es, por una parte, el representante de la idea histórica general, y, por otra, el representante del carácter determinado de su propio pueblo; por consiguiente, en él están *concentrados, personificados* y *prototipificados* lo general y lo particular, pero conservando siempre las *características propias* que posee como individuo independiente. Pero el significado de un gran hombre no se reduce a esto, porque el mismo no sólo se encuentra en relación esencial con su época, sino también con
39 los siglos *anteriores y futuros*. Cuando un gran hombre va a entrar en la escena del mundo, se *siente* mucho antes la necesidad del mismo; cuando la abandona, todavía se *disfruta* mucho tiempo después de

37 * Parece que Montesquieu ha vislumbrado esto cuando dice (*Espíritu de las leyes*, libro I, cap. I): "toda diversidad es uniformidad, todo cambio es constancia";[17] cuando desde el contexto en que se ha dicho esto no era evidente que esta frase fuese meramente una ingeniosa intuición, pero no un pensamiento deducido especulativamente.

los frutos de su actividad; de ahí la *espera* del mismo en el *pasado*, la *fuerza* del mismo en el *presente*, y la *gloria* del mismo en el *futuro*. Todos estos accidentes de su sustancia son tanto más significativos cuanto más importantes sean las circunstancias que lo llaman a escena, cuanto más profunda y amplia sea la idea que él realiza. Todo el curso de la historia tiene que estar *jalonado* con semejantes individuos, y siempre que haya muy pocas de las mayores estrellas, tampoco se les debería negar a las menores todo esplendor. Tienen que formar, de hecho, una cadena, en la que el ocaso de una anuncia la ascensión de la siguiente, pues la humanidad en modo alguno puede prescindir de ellas. Su desigualdad está fundada en la desigualdad de los puntos de vista, y, particularmente, en que el espíritu de los gigantes generalmente deja poco que hacer al que sólo sobresale algo por encima de la medida habitual, a menudo incluso sólo le deja la prosecución de lo ya comenzado. Por consiguiente, de entre estos monumentos vivientes que jalonan el camino recorrido por la humanidad, algunos parecen ser solamente satélites de los otros. Pero, cuanto más alto se eleve uno de ellos, tanto mayor extensión tendrá su sombra protectora, tanto más amplia llega a ser la curva parabólica de su actividad, tanto más tiempo camina también la humanidad bajo su influencia o, al menos, tanto más difíciles e importantes serán los rodeos que tenga que hacer, pues la magnitud de esta influencia no hay que medirla por el tiempo, sino por la importancia del resultado alcanzado.

De lo ya dicho se sigue automáticamente lo siguiente: si esta enorme importancia de la influencia universal de la historia del mundo sólo le puede tocar en suerte a muy pocos individuos, y si éstos se manifiestan en una *discontinuidad* mayor, no hay que ignorar la importancia parcial y más limitada, pero siempre real e histórica, de aquellos individuos que, por así decirlo, representan de un modo *continuado* la individualización de lo general y de lo particular en sectores especiales. Sólo por medio de esta subjetividad sinté-

tica e individualización concreta conocemos el verdadero significado histórico de los líderes de los pueblos o de los jefes de Estado, que constituyen precisamente esta cumbre de su *época* y de su *pueblo*. En efecto, éstos comparten, aunque en un sentido más limitado, este gran significado de los individuos de la Historia Universal, el significado de ser *prototipos* reales, y de este modo se hace comprensible por qué nosotros muy a menudo podemos tomar meras biografías de monarcas y de otros dirigentes populares por la historia general, o a la inversa. Pero esto no es una mera verdad abstracta y *a priori*, sino que la experiencia nos muestra el mismo fenómeno: que el jefe de Estado representa siempre el verdadero espíritu de su nación en este estadio determinado de su desarrollo, y que se encuentra en *interacción* absoluta con este espíritu, puesto que, *por una parte*, es el representante pasivo del mismo, pero, por otra, ejerce sobre él una influencia *activa*, de modo que también sería correcto decir lo contrario: que el pueblo es el gran representante de la idea de su monarca. Esta concentración del espíritu del pueblo en el individuo es una necesidad histórica tan grande, que hasta vemos a las repúblicas, tanto del mundo antiguo como del moderno, rendirle homenaje, y que, en todo el camino de la historia, percibimos a través de los individuos un guía *continuo* de la humanidad. De este modo, la historia puede aparecer como historia de los individuos y, sin embargo, seguir siendo la historia de la humanidad, porque semejante individuo, aunque conserve todas sus peculiaridades, constituye a la vez, por una parte, el *punctum saliens* de un pueblo particular y, por otra, un nudo específico en la línea general del desarrollo de la humanidad.

41

42

* * *

Así, hemos llegado a bosquejar la estructura orgánica de la Historia Universal, y lo hemos hecho desde tres puntos de vista: el de lo general, el de lo particular y el de lo individual.

1. Como *estructura orgánica general*, bajo la forma de la *sucesión* de la Historia Universal, donde, por un proceso vivo cuyos estadios están recíprocamente condicionados, hemos reconocido articulado tricotómicamente en su totalidad especulativa el desarrollo entero del espíritu del mundo.

2. Como *estructura orgánica particular*, bajo la forma de la *yuxtaposición* de la Historia Universal, donde hemos dejado que se interrumpiera el proceso continuo, lo que constituye la antítesis de lo anterior. Pero, en tanto que antítesis, ésta no es sólo diferente en sí, sino que la diferencia todavía se diferencia en sí misma, y, así, en este estadio encontramos una doble refracción de la estructura orgánica primitiva, a saber:

a) Cada pueblo particular refleja en sí mismo la estructura orgánica de la totalidad, y este reflejo se vuelve a dividir incluso

α) en sucesión y

β) en yuxtaposición.

b) En cambio, la totalidad de los pueblos coexis-
43 tentes vuelve a ser incluso un reflejo, en el *corte transversal*, de la sucesión general.

3. Como *estructura orgánica individual*, bajo la forma de la *concentración* de la Historia Universal, donde hemos impulsado el proceso del espíritu del mundo hasta su cumbre más concreta. En efecto, la *concentración* es la identidad especulativa de la *sucesión* y de la *yuxtaposición*, siendo estas dos últimas sólo premisas abstractas de aquella primera. Las dos últimas se dispersan de forma indeterminada en diferentes direcciones y, consideradas solas, están desprovistas de todo foco central. La *concentración* es precisamente el centro buscado, el punto de intersección de las dos direcciones, y es precisamente este centro lo que determina la importancia del individuo de la Historia Universal tanto para su nación como también para la humanidad en general, de modo que seme-

jante centro, estando en esa doble relación, permanece incluso cabe sí, es decir, *es y piensa en y para sí, y actúa desde sí mismo*. Esta es la estructura orgánica en su forma más real y concreta, el significado absoluto de la *personalidad* de la Historia Universal.

* * *

Después de este primer capítulo ya será evidente por qué hemos denominado *historiosofía* a nuestra con-
44 cepción de la filosofía de la historia [28]. En primer lugar hemos aludido a su deducción fenomenológica, al ponerla en oposición a la *historiopneustia*, por tanto, a medio camino entre el *presentimiento* y la *realización* de la historia, en el punto de inflexión que es la transformación de los hechos en actos; punto de inflexión este que, entonces, es la teoría, el saber absoluto de la historia y, expresado objetivamente, la *sabiduría de la* Historia Universal. Pero, entonces, por haber formulado el concepto de estructura orgánica de la historia, hemos adquirido un nuevo derecho a esta denominación, porque de lo dicho se infiere que las filosofías de la historia existentes hasta el momento tan sólo han sido sistemas provisionales, y deducciones de *filosofemas* ingeniosos, pero de ningún modo un riguroso desarrollo especulativo de la Historia Universal en su idealidad orgánica, como lo ha hecho Hegel para la filosofía como tal. Por consiguiente, si desde *Pitágoras* hasta *Hegel* sólo hubo *filosofía,* pero una filosofía que, en el segundo, maduró evolucionando hacia la *sofía κατ' ἐξοχήν* [29], nosotros hemos tratado aquí el problema de un modo análogo (desde el punto de vista del método); precisamente por lo cual, la filosofía de la historia existente hasta el momento tiene que madurar evolucionando hacia la *historiosofía*. En el capítulo siguiente veremos lo demás, y pondremos de relieve otros aspectos.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] Se refiere a Hegel.

[2] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* en *Werke,* Frankfurt a. M., 1980-83, vol. 12, pp. 142-556.

[3] J. F. Herbart (1776-1841), aunque estudió con Fichte en Jena y sucedió a Kant en la cátedra de la Universidad de Königsberg, adoptó una actitud crítica frente al idealismo reinante en su época, pero tampoco se dejó influenciar por la impetuosa corriente romántica. Destacó en pedagogía.

[4] Aquí Cieszkowski alude a las distintas posturas que, ante el sistema de Hegel, adopta él y los viejos hegelianos: desarrollarlo o conservarlo tal cual.

[5] El argumento de la cognoscibilidad del futuro que formula Cieszkowski se apoya en el romántico "biologismo de la historia", que remite a la idea de Oetinger, Bengel y San Agustín de que la historia es un proceso orgánico que va realizando gradualmente las intenciones de Dios. Cfr. N. Lobkowicz, *Theory and Practice. History of a Concept from Aristotle to Marx,* Notre Dame-London, 1967, p. 197.

[6] Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* en *Kant's Gesammelten Schriften,* hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1911, vol. IV, pp. 188-252.

[7] El idealismo postkantiano de Fichte, Hegel y Schelling llegó al conocimiento de lo absoluto, de la "cosa en sí".

[8] Según Hegel, pero no según Kant, para quien Dios, la libertad y la inmortalidad del alma son meros "postulados" de la razón.

[9] Esta es la concepción clásica (Sócrates, Platón, Aritóteles, Tomás de Aquino, Spinoza, Hegel, etc.) de la filosofía como conocimiento de las esencias, es decir, de lo universal y necesario.

[10] G. Cuvier (1769-1832), célebre naturalista francés, es autor de la clasificación zoológica que ha servido de base a todas las posteriores. Puede considerarse el verdadero fundador de la paleontología y de la anatomía comparada. Aunque sus aportaciones al estudio de los animales fósiles favorecieron más tarde el surgimiento de las teorías evolutivas, él defendió el catastrofismo: explicaba la aparición y desaparición histórica de las formas vivientes como debidas a sucesivas catástrofes seguidas de nuevos actos de creación.

[11] Aquí "determinar" (*determinieren*) no sólo significa "representar" (*vorstellen*), sino también "configurar" (*gestalten*). Cfr. J. Garewicz, "August Cieszkowski und seine Welt", [epílogo a] A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie,* Hamburg, 1981, p. 179.

[12] Estas categorías son un claro reflejo de la descripción que hace Hegel de la fenomenología del espíritu.

[13] Esta categoría de "acción" (*That*), a pesar de ser tan importante en Cieszkowski, aparece en él como un término vago, nunca analizado ni descrito: un término que explota ciertas connotaciones emotivas y culturales, p.e., los muy conocidos versos del *Fausto,* de

Goethe, que Cieszkowski reproduce al principio del capítulo tercero de los *Prolegómenos*. Quizás esta imprecisión explique el éxito que la "acción" habría de tener en tanto que lema para toda una generación.

[14] A veces, si el sentido del contexto lo exige, traducimos *That* por "acción" (en vez de por "acto", como ya hemos hecho anteriormente). Esta distinción de Cieszkowski entre "hechos" y "actos" no está sacada, como alguien pudo suponer, de Schelling, sino de Fichte y, más en concreto, de su noción de *reelle Tatkraft des Begriffs* (energía efectiva del concepto). B. Baczko, *Zdziejów polskiej mysli filozoficznej*, Warsaw, vol. III, 1957, p. 250, discute el préstamo que toma Cieszkowski de la diferencia fichteana entre *Tatsache y Tathandlung*. Esta diferencia no tiene que ver con la discusión tradicional entre "actus hominis" y "actus humani", pues Cieszkowski se interesa por la historia, no por la ética: por la salvación de la humanidad en conjunto, no por la salvación de las almas individuales.

[15] Esta diferencia nos plantea una duda: como en el capítulo tercero de los *Prolegómenos* se habla de que todo el pasado, hasta la actualidad, sólo presenta "hechos", y de que, en cambio, los "actos" están reservados al futuro, ¿cuántas épocas hay propiamente en la historia de la humanidad: tres o dos? Parece que aquí Cieszkowski sustituye su anterior división tripartita de la historia por otra división bipartita.

[16] S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968; y D. McLellan, *The Youngs Hegelians and Karl Marx*, London, 1969, reconocen la primacía que Cieszkowski confiere al concepto de "praxis", pero no dejan clara la diferencia de este concepto entre Cieszkowski y la corriente principal de los jóvenes hegelianos.

[17] El francés P.-S. Balanche (1776-1884) es conocido por haber desarrollado una teoría de la sociedad como institución que persiste a través de todos los cambios históricos, pues lleva en su seno gérmenes que, aunque puedan parecer muertos en ocasiones, resucitarán y se desarrollarán en muy diversas formaciones. Cfr. W. Kozlowski, *Les idées françaises dans la philosophie nationale et la poésie patriotique de la Pologne*, Paris, 1930, pp. 1-65.

[18] Transcripción de una expresión griega, que significa "síntesis de las síntesis".

[19] El mundo oriental, el griego y el romano.

[20] Aquí Cieszkowski emplea el término "discreción" (*Discretion*) en el sentido etimológico latino de "separación", "discontinuidad". A continuación, empleando los términos también en su sentido etimológico, contrapone "discreción" (*Discretion*) a "concreción" (*Concretheit*), es decir, la idea de "separación" a la de "unión", "composición", "compañía".

[21] Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*, en *Werke*, cit., vol. 10, § 518-552, pp. 319-365.

[22] Se ha probado que esta obra no es de Hegel, sino de Schelling: se trata de un artículo aparecido en 1802 (momento de estrecha con-

fianza con Hegel), en el que, en un tono claramente no hegeliano, Schelling bosqueja una imagen de la "nueva religión", entendida como "renacimiento de la naturaleza", que responde a la pérdida de la unidad de lo griego en la escisión moderna articulada por el cristianismo. Cfr.: *Vorwort* [de las]*Schellings Sämtliche Werke*, Stutgart, 1859, vol. I/5, p. VI; R. Bubner, *Einleitung* [a] A. von Cieszkowski, op. cit., p. XI; y X. Tilliete, *Schelling: une philosophie en devenir*, Paris, 1970, p. 296.

[23] Jordano Bruno (1548-1600) defendió la doctrina de la infinitud del universo (correspondiente a la infinitud de Dios), el cual es concebido como un conjunto que se transforma continuamente, por ser todo, en el fondo, una misma cosa, la vida infinita e inagotable; vida esta en la que quedan disueltas todas las diferencias, que son propias únicamente de lo superficial, de lo finito.

[24] K. W. F. Solger (1780-1819), profesor en la Universidad de Berlín, elaboró una estética en la que, frente a la insistencia de algunos autores idealistas en la unidad de todo en el seno del Absoluto, destacó el incesante juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre las formas visibles y el mundo inteligible, lo que pondrá de relieve la insuficiencia e insignificancia de aquéllas frente a éste.

[25] Se refiere a la expresión figurativa, de origen mitológico: "entre Escila y Caribdis", con la que se explica la situación del que no puede evitar un peligro sin caer en otro.

[26] El participio "superado" traduce el hegeliano *aufgehoben*, que alberga simultáneamente las ideas contrarias de "suprimir" y "conservar".

[27] Esta frase entrecomillada aparece escrita en francés en el original.

[28] B. Baczko, op. cit., p. 250, señala la analogía existente entre la *Wissenschaftslehre*, de Fichte, que termina en *Weisheitslehre*, y la evolución de Cieszkowski desde la "filosofía de la historia" hacia la "historiosofía".

[29] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

45 CAPÍTULO SEGUNDO

LAS CATEGORÍAS DE LA HISTORIA UNIVERSAL

¡Cómo se mueve todo hacia el Todo!
¡Cada cosa actúa y vive en las demás!
¡Cómo suben y bajan los espíritus celestes
Y cómo se van pasando de mano en mano los [cántaros de oro!
¡Batiendo sus alas de aromática bendición,
Atraviesan la tierra desde el cielo,
Resuenan armónicamente a través de todo este [Todo!

Goethe.

EN EL PRIMER CAPÍTULO hemos establecido lo general, lo particular y lo individual del organismo histórico; sin embargo, esto se ha vuelto a efectuar sólo de un modo unilateral, puesto que hemos destacado meramente lo *formal* del proceso y, en general, sólo el *cómo* del desarrollo del espíritu del mundo. Por consiguiente, hay que volver a entender toda esta consideración como *lo general*; y ahora vamos a pasar a *lo particular* de tal desarrollo, esto es, a los elementos determinados del *contenido* que concurren necesariamente en el desarrollo concreto de la vida de la humanidad. Por tanto, el *cómo* abstracto tiene que definirse aquí bajo la forma del *qué* específico; pues, sabiendo
46 cómo se efectúa el desarrollo, ahora tenemos que conocer *lo que* éste precisamente ha de desarrollar, para después preguntar finalmente por el *porqué*, es decir por la teleología absoluta de la Historia Universal en

general. En la alta y concreta formación de la filosofía misma, tal como se la puede encontrar en Hegel, una gran parte de estos elementos, que se adecúan completamente a su concepto, tuvo que ser aplicada a la Historia Universal; pero en éste faltaba de nuevo la realización sistemática del mismo en la materia de la historia; dicho en pocas palabras: faltaba una *estructura orgánica* de las categorías de la historia *con contenido*; y es esta realización la que constituirá precisamente el segundo punto principal de nuestra investigación.

La conciencia de la analogía que reina en todas las esferas del universo y cuyo punto culminante es la identidad del pensamiento y del ser, que ya se expresa de una forma tan precisa en la frase de Spinoza: *"Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum"*[1], y que ha sido puesta en evidencia por los últimos resultados de la ciencia, es verdaderamente el gran hallazgo de la más reciente filosofía. Todo se vuelve a reflejar en todo, pues hay un pensamiento fundamental que pasa por la esencia de todo. Desde este
47 punto de vista inmediato de la identidad general, ya tendríamos que considerar la Historia Universal como un *microcosmos*, en el que todas las esferas del ser, del pensar y del obrar podrían alcanzar una determinada resonancia y una verdadera manifestación. Pero, además, la Historia Universal constituye el campo de la *acción real* en general, y puesto que, como hemos observado anteriormente, la identidad verdaderamente sustancial del pensar y del ser es el obrar (lo que en el capítulo tercero será discutido algo más detenidamente), la esencia entera del ser y del pensar tiene que aparecer en el escenario de la Historia Universal en forma de *acciones*. Pero como el espíritu del mundo constituye la cumbre más alta del desarrollo del espíritu, esto es, la *unidad inmediata* del *espíritu subjetivo y objetivo*, tenemos que denominar a la Historia Universal no microcosmos, sino más bien *macrocosmos* espiritual en general, que absorbe en sí todas las determinaciones inferiores y que sólo entonces las funda-

menta en sí. Así, la Historia Universal se nos muestra como la cumbre y la meta, no sólo del espíritu, sino del universo entero en general; y de esta consideración se desprende que todas las determinaciones posibles, abstractas y reales, que ha de desarrollar la filosofía, tienen que revelarse en su última instancia, en
48 el espíritu del mundo, para, sólo allí, levantar el vuelo hacia su más digna manifestación *. Hegel había llegado muy cerca de esta conclusión, pero no la ha sacado en su plena significación al decir: "En el teatro en el que lo contemplamos, en la Historia Universal, el espíritu está en su *realidad más concreta*; pero, a pesar de esto, o a causa de este modo de su realidad concreta, tenemos que establecer como premisas de la naturaleza del espíritu algunas determinaciones abstractas"**. Pero nosotros ampliamos más la conclusión diciendo: por esta razón, no sólo han de establecerse como premisas *algunas* determinaciones, sino que han de establecerse todas las que, aun siendo en sí completamente *concretas,* seguirán siendo siempre *abstractas en* su relación con el espíritu de la historia; y, precisamente *a causa* de este carácter de su más concreta realidad, todas ellas pueden y tienen que servir al mismo meramente como *momentos* o *categorías.*

Por consiguiente, en este punto de vista nuestro
49 obtenemos una *tabla* completa *de las categorías* de la Historia Universal, porque todo lo que generalmente existe en el universo para sí converge en último término en ésta, y porque todas las etapas del desarro-

48 * La historia no es simplemente una *representación* analógica de lo que está *abajo,* sino un verdadero *concepto* de lo que está *arriba.* (Aquí tomamos representación y concepto en su significado objetivo más elevado). Por consiguiente, en tanto que *concepto* macrocósmico es *suprapresentación (Ueberstellung),* no ya *representación (Vorstellung),* mientras que como representación microcósmica sólo sería un *encaje (Eingriff),* todavía no un concepto (*Begriff),* pues lo que está *re*-presentado (*vor*-gestellt) *encaja (eingreift)* bien en lo que está más alto, pero no lo *comprende (beigreift).*

** Introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* p. 20.

llo del pensamiento y del ser son finalmente sólo momentos del espíritu del mundo; y sólo aquí adquieren ellas mismas, para sí y para esta esfera suprema, su significado verdaderamente concreto. Por tanto, todas las determinaciones lógicas, físicas y pneumáticas[2] del desarrollo tienen que ser concebidas en la historia como *momentos* de la misma; y así se constituyen sus tres clases de categorías conforme a estos tres momentos principales del desarrollo del universo.

1. Lo que denominamos *categorías lógicas* de la Historia Universal ha sido comprobado las más de las veces en ella principalmente por todos los filósofos más profundos de la historia, pero especialmente por Hegel, y es esto lo que constituye precisamente el mayor mérito de éste en lo que concierne a la filosofía de la historia. La justificación lógica de los acontecimientos, la fundamentación en pensamientos profundos de lo que generalmente ha sido tenido por algo existente de una forma meramente natural, es una tarea que Hegel supo resolver felizmente; y si todavía dejó alguna laguna y algún punto son elaborar en la trama de las acciones, se lo puede considerar sólo como defecto parcial e imperfección que, sin embargo, hay
50 que mejorar cada día. Pero lo que su editor le atribuye como un gran mérito, e incluso lo es realmente desde cierto punto de vista, a saber, el admitir como algo natural la experiencia y el fenómeno, sin someterlos a la violencia de una construcción apriórica de los hechos, desde otro punto de vista es un defecto real. En la historiosofía, e incluso al final del tercer capítulo de nuestros prolegómenos, se podrá ver claramente cómo pensamos satisfacer estas dos exigencias opuestas: dejar que la experiencia siga su curso más natural y, a la vez, llevar a la práctica de un modo efectivo y sistemático el rigor de la deducción lógica; e incluso en este capítulo se verá claramente, con ocasión de las categorías psíquicas, que de ningún modo somos contrarios a la admisión de lo particular como tal en la historia. Pero aquí tenemos que observar que, si no se comprende el sistema entero de las catego-

rías lógicas en el sustrato de la historia, siempre se correrá el peligro de constituir un todo que no sea ni completamente concreto, ni orgánicamente articulado, ni perfectamente cerrado. Hegel *indica* normalmente el significado lógico más profundo de los acontecimientos, que se le presenta igualmente en esta envoltura externa; por tanto, se limita a un tal procedimiento
51 *a posteriori* con lo especulativo. En cambio, nosotros nos atrevemos a afirmar que no hay que pensar tan mal de la deducción *apriórica*, si se la toma verdaderamente en serio y no se la quiere utilizar como espantajo; y que siempre hay que considerar un error y un pecado de unilateralidad el pasar completamente por alto semejante deducción. Se tiene que *buscar* a fondo las ideas en los acontecimientos y *no* limitarse *pasivamente* a lo que éstos mismos revelen. Pero, para conseguir esto, hay que dejar que el sistema entero de las categorías se desarrolle dialécticamente en la historia; sólo entonces lograremos un desvelamiento total del logos de la historia, y comprobaremos tanto *explícita* como *implícitamente* la conexión de las categorías, es decir, no sólo la evolución *dinámica* del espíritu del mundo de una categoría a otra, de una determinación inferior a otra superior y más rica, sino también el significado *estático*, interno y atemporal de las mismas en estadios o sectores especiales. Por eso, nosotros exigimos un *sistema de lo que* Hegel ha realizado, por así decirlo, de un modo inmediato y natural, y, por tanto, sólo parcial. Por eso, exigimos una *búsqueda* sistemática de lo lógico en la Historia Universal, mientras que en Hegel sólo podemos reconocer un *descubrimiento* especulativo de las categorías.
52 Hay que admitir que, sin duda, Hegel se ha portado a menudo *activamente* en el conocimiento de la historia, y que, muchas veces, la fundamentación de los hechos en pensamientos profundos debe su existencia a un punto de partida apriórico; pero sin embargo es innegable que, si queremos seguir el hilo normal de las categorías lógicas en sus lecciones, podríamos encontrar lagunas e interrupciones considerables. Evitar semejantes lagunas es el postulado especial que

imponemos a la historiosofía para este caso. Para ello, de ningún modo es necesario crear la historia de otra forma —ésta ya ha sido creada de un modo suficientemente racional, para no desmentir nunca al pensamiento normal—; y puesto que de ningún modo afirmamos que se pueda fundamentar todo, desde el principio hasta aquí, en perfecta conformidad con las ideas, le ponemos esta meta a la filosofía, con la advertencia de que una discordancia absoluta entre las deducciones conceptuales y el desarrollo de las acciones podría remitir frecuentemente a un defecto o error en aquéllas, pero a veces también a una crítica insuficiente de éste. Por tanto, el error puede estar a ambos lados.

Recordemos sólo algo muy conocido. Por ejemplo, las investigaciones etiológicas en la historia, que hace poco todavía eran tenidas por algo tan profundo y excelente, han sido casi totalmente rechazadas por
53 Hegel, sin duda debido a una reacción filosófica; pero la categoría de causa debería tener el mismo derecho que las demás, y también es completamente capaz de proporcionarnos explicaciones sumamente importantes, especialmente en conexión con la categoría de acción recíproca. La obra de Montesquieu sobre la grandeza y la decadencia de Roma[3] se basa sobre todo en esta categoría. Así, por poner esta vez un ejemplo todavía desconocido, en la historia de Hegel no hay la más mínima huella del elemento matemático. Pero las categorías matemáticas, aunque sean las más pobres de todas (quizás estén por debajo de las lógicas), de ningún modo carecen de enorme importancia, sobre todo en lo que concierne a lo abstractamente formal de la historia; y, desde este punto de vista, tienen que intervenir en todas las circunstancias del universo y constituir el primer fundamento de las mismas, pero sin poder agotarlas; mas esto es otra cuestión.

Ya vemos el reproche que se le puede oponer a esta exigencia de una *búsqueda* sistemática de las categorías lógicas en la Historia Universal: el de que esto sería meramente un formalismo pedante. Rechazamos

este reproche respondiendo que es el mismo que el que suelen hacer los alumnos perezosos a un profe-
54 sor muy exigente. Ciertamente esto no debe producirse de un modo tan exterior y mecánico como creen los que hacen este reproche, pues no se debe olvidar que las categorías son precisamente sólo categorías, por tanto, sólo momentos que sirven para el despliegue del espíritu del mundo, el cual, en este estadio, es el fundamento concreto de aquéllas y, por tanto, no puede estar al servicio de ellas. El pedantismo está precisamente *sólo* en la absorción de lo concreto superior por lo meramente abstracto y formal.

2. Por el contrario, hasta ahora de ningún modo se han expuesto *las categorías físicas* de la Historia Universal. A pesar del gran auge de la filosofía de la naturaleza; a pesar de que ya Novalis [4] dijo: "la naturaleza sería solamente un índice del espíritu", una expresión tan profunda como acertada, pues la naturaleza, en su relación con el espíritu, no puede conseguir precisamente más que ser el *índice* del mismo; a pesar de que ya varios filósofos de la historia, en sus inducciones, estuvieron muy cerca de estas ideas, como, por ejemplo, *Herder*[5], entre los más viejos, *Buchez*[6], entre los más recientes; a pesar de que incluso filósofos de la naturaleza, como, por ejemplo, *Schubart*[7], proporcionaron tan importantes materiales sobre esto, hasta ahora todavía no se han considerado las determinaciones de la naturaleza como *tipos* de la Historia Universal simbólicamente ocultos.

55 A decir verdad, la naturaleza no tiene ninguna representación del espíritu, pero ella misma es *representación* del espíritu, es una representación *confusa*, pues su forma es la *dispersión*. Por consiguiente, para mostrar que la naturaleza es realmente *representación objetiva del espíritu*, vamos a intentar llevar adelante el asunto con la ayuda de ejemplos, puesto que, como hemos dicho, el desarrollo científico exhaustivo del asunto sólo se puede ofrecer en la obra de la historiosofía. Sin embargo, las indicaciones que siguen serán suficientes para al menos ofrecer una *representación*

subjetiva de esta *representación objetiva de la naturaleza*, y por eso vamos a vincular estas indicaciones con algo ya conocido.

Ya se ha convertido en tópico el designar a Persia el país de la *luz*. Se ha llegado a designarla así a causa de la efectiva adoración de los persas a la luz; pero, además, la luz es el verdadero *tipo* de Persia [8]. Sin embargo, no se ha observado que otros pueblos, imperios o épocas también pueden poseer sus propias fuerzas naturales, sus fuerzas naturales *autóctonas* o *tutelares*, por así decirlo, sin por ello adorarlas; y no se ha observado que sería muy posible que cada período de la Historia Universal pretenda tener en el desarrollo de la naturaleza un puesto que le corresponde, el cual proporcione el símbolo exterior de su signifi-
56 cado interno. Así, por ejemplo, se podría (y esto quizás no debería extrañar a nadie) presentar al *mecanismo* como el elemento correspondiente al espíritu chino; sin embargo, no se podría comprender tan fácilmente por qué nosotros consideramos, por ejemplo, la *electricidad* como el verdadero tipo natural del espíritu griego, en el que particularmente Atenas correspondería a la electricidad *dinámica*, y Esparta a la electricidad *estática*, las cuales se unificarían finalmente en el sistema *electromagnético* del gran imperio macedonio, y, aunque ya formando en sí mismas una oposición, se enfrentarían conjunta y decididamente a *Persia, región de la luz*, y así se elevarían hasta la más brusca contradicción del mundo oriental y del mundo clásico, hasta que finalmente, mediante la fuerza expansiva y absorbente del *calor*, que, por su parte, constituye el *símbolo* de la filosofía de la naturaleza *de Roma*, se transformaron en el mismo incluso juntamente con la contradicción interna y externa. La ulterior y por ahora meramente asertórica continuación de estos principios, para al menos aludir de antemano a la visión general del camino que deben recorrer, sería: conocer el proceso *químico* en el mundo de las *particularidades de la Edad Media*; particularidades estas que, con sus relaciones especiales, y correspondiendo inicial-

57 mente a los *diferentes* elementos químicos, es decir, a los radicales, después deberían concretarse y elevarse a la *oposición real* ácido-base en el dualismo del poder espiritual y del poder mundano, es decir, de la Iglesia y del Estado, para finalmente producir los cuerpos sintético-neutrales, esto es, los Estados modernos, que sin embargo de ningún modo son combinaciones orgánicas, sino sólo combinaciones químicas ya *neutralizadas*, las cuales, una vez superado el verdadero proceso químico, constituyen sustratos sintéticos, por cierto, pero de nuevo *inertes*, en los que, debido a este regreso de la inercia, tiene que reaparecer el mecanismo. Este mecanismo que acabamos de mencionar lo conocemos no sólo:

a) exteriormente, explícitamente, en el equilibrio del sistema de los Estados existente en la pluralidad de los Estados; sino también

b) interiormente, implícitamente, en el balanceo de los poderes del Estado en la unidad del Estado mismo.

c) Pero, sobre todo, en la suprema y aparentemente inerte relación del Estado con la Iglesia en general.

Pero este mecanismo no está en su verdadero lugar, sino que es testigo de la lucha química ya sufrida, por tanto, sólo reacción contra la misma, una *restitución*
58 *de la integridad*, pero que debe ser superior a la primitiva *integridad*; por consiguiente, tiene que ceder ante la vida orgánica, a la que el cuerpo formado sintéticamente, pero inerte, del quimismo sólo servirá de sustrato. En efecto, la *integridad* pasó a través del *juicio*, y, después que éste fue *anulado*, aquélla consiguió ser *restituida*; pero a esta restitución sólo se la puede considerar siempre como una fase momentánea y negativa de transición, y sólo sirve para prestar mayor impulso al proceso mismo. Así, habiendo arribado a la orilla del presente, tendremos que reconocer que, en la representación natural total de la Historia Universal, el mundo de la naturaleza orgánica sólo incumbirá al futuro, esto es, al período sintético, que presentará una estructura orgánica realmente concreta, en comparación

con la cual las etapas recorridas hasta el momento sólo eran abstracciones y determinaciones elementales; así como, en general, el mundo físico y químico de la naturaleza sólo constituye las dos *premisas abstractas* del mundo orgánico. Precisamente entonces, reconoceremos los movimientos caóticos del presente como el *proceso elemental* de la *vida* orgánica; incluso se podría decir que los reconoceremos como una *generatio aequivoca*[9], que, al constituir todavía un gran misterio de la naturaleza, quizás será explicada por su
59 *análogo en el espíritu*. En cambio, incluso puede estarnos permitido concluir que la esencia de la *fermentación* y de la *biogénesis* sólo ha permanecido oculta hasta ahora porque todavía no hemos alcanzado la etapa del espíritu que le corresponde a ella; en cierto modo, lo mismo que la *historia de la química* sólo tuvo su comienzo *en la historia química de la Edad Media,* mientras que la *física* ya llegó a la conciencia de la humanidad *en la Antigüedad física*.

Nos hemos permitido ofrecer esta panorámica asertórica y provisional de la serie de categorías físicas manifestándose en el curso general de la humanidad porque, como hemos dicho, hasta ahora todavía no se ha establecido en modo alguno un tal simbolismo de la historia, construido con elementos de la filosofía de la naturaleza. No nos ha parecido necesario hacer esto con las categorías lógicas, puesto que ya era conocida su aplicación; por consiguiente, sólo se trataba de reclamar la sistematización y la deducción *completa* de las mismas en la historia. Pero estas indicaciones que acabamos de hacer, y que sólo son provisionales, deben servir para legitimar ante la intuición y la representación estas nuevas categorías físicas; mas la realización efectiva y racional de estas últimas a través de todo el
60 proceso de desarrollo de la humanidad, que podría proporcionar una verdadera *filosofía natural de la historia*, hay que presentarla en la historiosofía misma. Con respecto a esto, todavía hay que observar que, en lo precedente, sólo hemos hecho mención del transcurso integral general de estas categorías por el camino igualmente general de la historia, sin descender a

la *diferenciación* de las mismas en los estadios y funciones particulares de la historia; y no sólo hay que considerar todas estas fluctuaciones, tanto en este caso como en todos los demás, sino también admitirlas apodícticamente incluso en el sistema de los principios. Por consiguiente, sería muy equivocado sacar de estas indicaciones una conclusión, si se creyera que no existiría una estructura orgánica ni en la Antigüedad (a la que podemos llamar *física κατ' ἐξοχήν*) [10] ni en la Edad Media (que, en cambio, se presenta como *química*). Todo está en todo; todo se refleja en todo. Por eso, si predomina un carácter, de ningún modo podemos ignorar la integración de los demás.*

61 Ya hemos observado que, en las categorías físicas de la Historia Universal, no sólo hay que considerar las simbólicamente típicas, sino también las reales, las que encajan directamente en la vida de la humanidad, constituyendo los efectos naturales y los fundamentos físicos de la historia. Estas categorías deben pertenecer sobre todo a la naturaleza orgánica, y han sido tenidas en cuenta muy a menudo (aunque, igual que las lógicas, nunca de forma totalmente completa) en la filosofía de la historia, ante todo y particularmente por Montesquieu y Herder; en efecto, son las condiciones geográficas y climáticas, los productos minerales, vegetales y animales del suelo, las diferencias raciales, el modo de vida físico de los individuos, etc., etc., lo que, por cierto, ya encaja en las categorías antropológicas, si es que se puede considerar aquí a estas últimas como categorías espirituales, a las que pasamos ahora.

60 * Esto ya ha sido correctamente expresado por Montesquieu (*Espíritu de las leyes*, advertencia): "Se debe tener en cuenta que hay una diferencia muy grande entre decir que determinada cualidad, modificación del alma o virtud, no es el resorte que impulsa a un gobierno, y decir que tal cosa no existe en dicho gobierno. Si yo afirmara que una rueda o un piñón determinados no son el resorte que pone en movimiento a un reloj, ¿se podría deducir de ello que ambos no se encuentran en él?" [11]

3. Sólo aquí pisamos sobre nuestro verdadero suelo, sobre el suelo que le conviene al espíritu del mundo. Las categorías del espíritu no son tipos meramente simbólicos, sólo *análogas*, por ejemplo, a las fases de la historia, o fundamentos meramente pasivos y materiales de las mismas, como lo son las categorías físicas; tampoco son determinaciones conceptuales meramente *abstractas*, fundamentos generales e ideales de los
62 hechos, como lo son las categorías lógicas, sino que son automanifestaciones *activas* y *concretas* del espíritu, que constituyen elementos específicos inmediatos de la historia, mientras que las categorías anteriores sólo eran momentos mediatos. Pero, si hemos considerado precisamente las categorías físicas en general como análogas al desarrollo del espíritu del mundo, y si reconocimos que sólo unas pocas *participan* efectivamente *en su determinación*, con las categorías espirituales ocurre justamente lo contrario, puesto que éstas constituyen ante todo modos reales y especiales de revelación del espíritu, y sólo unas pocas se reflejan en él de una forma *meramente análoga*. Entre estas últimas está, por ejemplo, la comparación del curso de la historia con la edad de los hombres, y cosas por el estilo; e incluso ésta se convierte en una realidad inmediata tan pronto como individualicemos la humanidad entera, lo que suele ocurrir en la expresión *espíritu del mundo*. Pues lo que llamamos individualizar la humanidad entera como espíritu del mundo, ya lo conocemos de una forma más detallada bajo la denominación de transcurso-desarrollo general de la historia; y, si quizás se nos manifiesta aquí como una *ascensión* sintética tan pronto como partimos del espíritu individual, es en sí, según su significado lógico, sólo lo universal abstracto.

63 En este punto aparece una nueva exigencia: no ya la de desarrollar la serie entera de las determinaciones del espíritu en su significado separado, tal y como son en sí y para sí, sino la de comprender a las mismas en el significado que tienen *para la historia*. En esta instancia superior, la de la Historia Universal, tenemos

que negarlas, por así decirlo, y mostrar que, sólo en la historia, adquieren su significado y verdad suprema, así como su fundamento, y que el valor que tenían hasta entonces era, seguramente, *concreto en sí,* pero completamente *abstracto* en relación con el espíritu del mundo; por eso, también las determinaciones del espíritu ya reales y concretas en sí y para sí sólo tienen que hacer las veces de categorías para la historia. Así, todos los momentos antropológicos y psicológicos del desarrollo son aplicados a la *humanidad entera*, a *pueblos particulares* y *a individuos singulares*. Pero, en todas estas esferas, aparecerán muy *simultáneamente*, por tanto, intemporalmente —y después, en el sentido propio, *momentáneamente*, por tanto, temporalmente, puesto que, para *este momento preciso*, constituyen el *movimentum* específico—; por tanto, aparecerán siempre, en parte, *realmente*, en parte, *típicamente*, según su posición y representación. De este modo, las determinaciones antropológicas de la edad
64 y del temperamento, por ejemplo, han de ser consideradas en la historia así: la edad no sólo encaja inmediatamente en la vida de los individuos históricos influyendo mucho sobre ella, sino que también, como ya estableció Herder, hay un recorrido de la edad que es inherente a la humanidad entera misma; y, además, todavía habría que añadir que pueblos particulares, en estadios particulares, anuncian particulares y diferentes etapas de la edad, de manera que el desarrollo total de la edad no se revele sólo *extensivamente* en la línea entera de la historia, sino que también despliegue *intensivamente*, y en un proceso de desarrollo simultáneo, a través de sus etapas particulares todos sus momentos integrantes. Lo mismo ocurre con los temperamentos que no sólo diferencian a los individuos, sino también a los pueblos, e incluso mantienen estas diferencias en el progreso general de la historia, puesto que la vida de la humanidad misma está sometida a un cambio de temperamentos. Por supuesto, las determinaciones que todavía llevan de ordinario la huella de la naturalidad, como, por ejemplo, los cambios de los años y de los días, o incluso la alternancia del sueño y de la vigilia, tienen que ser consideradas en

la historia, lo que, por cierto, suele acontecer de un modo tópico, pero, con tal motivo, carece precisamente de este carácter de la necesidad especulativa y de la deducción dialéctica, que nosotros vamos a reivindicar
65 aquí para ellas. ¡Cuántas veces se han observado casualmente en los pueblos y en la humanidad presentimientos históricos, saberes y obras de ensueño todavía demasiado generales! ¡Cuántas veces se han considerado dominantes en épocas particulares idiosincrasias particulares, predisposiciones, pasiones turbias! Por consiguiente, pedimos que se elimine el carácter contingente de esta consideración y que se reconozca el verdadero significado filosófico de todas estas determinaciones para la Historia Universal. Así, tiene que volver a haber épocas características del sentimiento, como también del saber y de la voluntad; y sin embargo, en cada estadio, se tienen que volver a encontrar todos los momentos integrantes del espíritu. Así, y por otra parte, también hay que reconocer que el desarrollo fenomenológico de la conciencia es *diferente* en los tres sectores nombrados, puesto que ésta bien puede haber pasado todas sus fases necesarias en los individuos y en los pueblos, sin que por ello la humanidad ya hubiera llegado a esta o aquella fase *κατ' ἐξοχήν* [12], porque, en los individuos, a causa de su carácter concreto, ya puede haberse desarrollado algo *actu* [13], sin estar presente nada más que *potentia* [14] en la esfera abstracta de la humanidad. Esta evolución de la conciencia en el individuo no sólo es objetivamente importante, sino también sumamente interesan-
66 te desde el punto de vista subjetivo; y hacemos esta observación a propósito, con el fin de reivindicar los ahora casi ignorados derechos de la inmediatez y del elemento psicológico de la historia, elemento psicológico contingente, elemento psicológico calificado de "fútil"; porque, por miedo a lo unilateral mismo, se cae en lo unilateral, y el bosque no deja ver los árboles. Por supuesto, de ningún modo debemos ponernos muy severos con esta psicología inmediata en la historia, pues la falta de ella es precisamente la que le quita a nuestras exposiciones generales de la historia este elemento que despierta simpatía, al que encontramos tan

a menudo en las obras de los antiguos, pero muy raras veces en las modernas; y, por la vida de la idea, de ningún modo es necesario que matemos la vida de la vida. Por consiguiente, cuando Hegel dice que las meras particularidades de los individuos están *lo más lejos posible* del tema correspondiente a la historia, ciertamente podemos admitir este *superlativo*, para al menos no aceptar el *positivo* absoluto. La total relegación de las mismas a la novela, como lo pide Hegel *, sólo podría contribuir a alejar la filosofía de la historia todavía más del arte histórico. Pero nada debería ser más deseable que hacer patente por todas partes la profundidad de las ideas mediante lo vivo de su exposición.

67 Estas observaciones sólo tienen la finalidad de favorecer la rehabilitación de los elementos expulsados por reacción, pues tanto en el ámbito del espíritu como en el de la lógica ahora tenemos que poner a remojo lo que anteriormente se volvió huero y lo que, por eso, más tarde fue arrojado por estar seco y ser inservible; tenemos que justificarlo de nuevo y fundamentarlo más profundamente en su verdadero lugar. Por supuesto, este elemento no debe intervenir en la parte esencial de las leyes ni aparecer como determinante allí donde sólo puede ser subordinado. Incluso Hegel ha dicho que hay que considerar la historia *ante todo* como lucha de pasiones, de intereses partidistas, etc.; pero, por eso, al elevarnos especulativamente por encima de estas particularidades y contingencias, de ningún modo debemos *rechazar enteramente* el punto de vista inmediato y, así, dar lo general del pensamiento un predominio decisivo sobre lo particular del ser, en vez de una verdadera identificación del pensamiento y del ser. Finalmente, aún vamos a añadir la bella y profunda expresión de Herbart: "la psicología seguirá siendo siempre unilateral mientras considere al hombre como un ser que está solo" **. Por consiguiente, tiene que

66 * *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3ª edición, § 549, nota.
67 ** *Psicología* de Herbart, último capítulo.

68 haber una psicología de la humanidad y de los pueblos, lo mismo que la hay del ser humano individual *.

Los momentos del espíritu ulteriores y cada vez más elevados constituirán, finalmente, los elementos reales y más importantes de la historia. Religión, lengua, arte, ciencia, derecho, Estado, etc., son los verdaderos productos de la historia, porque a la vez también son las más altas determinaciones del espíritu. Ya existen muy valiosas contribuciones ** sobre su deducción en la Historia Universal, es decir, sobre su comprensión no en su significado *propio*, sino como momentos *integrales* del espíritu del mundo. Por consiguiente, sigue siendo tarea de la historiosofía reivindicar para nuestro punto de vista, y deducir de acuerdo con él, todos estos elementos, que en parte ya están organizados, pero que en su mayor parte todavía están por organizar.

En este punto de vista, todos los momentos del sistema filosófico se nos manifiestan *en su especial relación y aplicación a la historia de la humanidad*; y la razón de ello es que la historia, como hemos dicho
69 anteriormente, por ocupar la posición más alta y más concreta en el desarrollo del espíritu, constituye el macrocosmos, en el que tienen que converger todas las determinaciones inferiores. Así, la Historia Universal es el *sensorium commune*[15] del universo. Sólo un ser está por encima de la Historia Universal; este ser es el espíritu absoluto, Dios. Por eso, así como en el mundo todo está subordinado a la historia, esta última, a su vez, sólo está subordinada a Dios. Como la Historia Universal es el tribunal universal, Dios es nuevamente el juez de la Historia Universal; y este reinado de Dios en la Historia Universal, mientras que la Historia Universal misma reina sobre todo, es precisamente nuestro último resultado, que a la vez también

68 * Condorcet y Kant ya han hecho valiosas contribuciones a este proyecto.

** De los corifeos de la escuela de Berlín, Múnich y Viena, en Alemania; sin mencionar muchas monografías extranjeras muy importantes.

es el primero (en este caso, como en todos los demás, será el alfa y el omega). Por eso, también los dos primeros fundadores de la exposición filosófica de la historia, San Agustín y Bossuet[16], han establecido este reinado divino como principio de la Historia Universal; por eso, también los últimos autores de este campo llegarán a los mismos resultados, puesto que esto es a la vez principio y resultado. Hasta el momento, la mayoría de las veces sólo se ha establecido este reinado de un modo asertórico; pero nosotros tendríamos que establecerlo en su triple modo de revelación:

70 1°) inmediatamente, en el pasado, a través de la realización de las promesas divinas al *comienzo del curso* particular de la historia;

2°) mediatamente, en el presente, a través del descubrimiento de la razón divina en el *transcurso* general de la historia;

3°) finalísticamente mediatizado, en el futuro, a través de la consecución del destino divino final de la felicidad, al *término del curso* teleológico de la historia conducido deliberadamente.

El *primer* modo de revelación se probará *fácticamente* en la parte empírica de la historiosofía, y forma el elemento específico de la *fe*. El *segundo* modo se deduce de una forma abstracta y genética en la parte especulativa, en la que las categorías de las que sólo hemos dado un esquema hecho de prisa constituyen los momentos determinados del desarrollo; este modo, en cambio, forma el elemento específico del *saber*. Pero el *tercer* modo debe ser desarrollado en la parte sintética de una forma concreta, libre y *real*, de acuerdo con la teleología interior del espíritu; y este modo forma el elemento específico del *culto* supremo, pues la elevación de la humanidad hacia Dios *por medio de los actos* es, ciertamente, superior a la elevación por medio del sentimiento o por medio del pensamiento. Así, esta poderosa intervención de la divinidad en la
71 historia, esta supuesta providencia racional, de ningún modo seguirá siendo un pensamiento vacío, sino que

formará, de acuerdo con el concepto y de una manera determinada, esta columna de luz a la que sólo ha de seguir la humanidad en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

* * *

En el primer capítulo hemos formulado la siguiente exigencia: desarrollar orgánicamente la razón, que se anuncia como el poder que reina en la Historia Universal, y deducirla incluso racionalmente, es decir, de acuerdo con las leyes determinadas de la razón; por consiguiente, la exigencia de sistematizar, desde este *punto de vista formal*, la historia misma como una totalidad ideal. Ahora hemos conseguido la segunda exigencia, según la cual hay que organizar igualmente en su totalidad diferenciada el *contenido* de la historia, y las categorías que lo determinan y que deben constituir precisamente los elementos y los momentos del mismo. Por consiguiente, como allí hubo que reivindicar para la totalidad de la Historia Universal el *único* punto de vista especulativo *general*, aquí la cuestión era otra vez poner de relieve la totalidad de los *muchos* puntos de vista *particulares*, por tanto, hacer lo mismo con el contenido que con la forma y método de la historia. Así pues, como en el primer capítulo hemos presentado la estructura orgánica ideal del curso general
72 de la historia y del método objetivo de la misma, aquí formulamos la misma exigencia de una estructura orgánica ideal de las categorías de la historia. De este modo, no hemos hecho, a ambos lados, absolutamente nada más que adecuar la filosofía de la historia a su método y a la organización de su contenido según el punto de vista hegeliano de la filosofía en general, porque, de lo dicho hasta el momento, se deduce con bastante claridad que la filosofía de la historia de Hegel no se ajustaba a su propio sistema en general. Por consiguiente, lo que hemos tratado hasta ahora sólo ha sido, para el sistema de la filosofía como tal, una complementación y comparación. Pero, por el contrario, lo que seguirá en el tercer capítulo debe llegar más allá

del sistema general mismo, por tanto, ya no debe constituir un cumplimiento del punto de vista, sino una irrupción positiva del mismo. Por consiguiente, en lo que sigue ya no podremos acusar a Hegel de inconsecuencia o, al menos, de incompleta deducción y aplicación en este campo de sus propios principios, sino que, por el contrario, reconoceremos que fue rigurosamente coherente, pero precisamente por eso tendremos que abandonarlo. Así pues, tenemos que oponernos a él tanto por su inconsecuencia como por su coherencia. No hay que poner en duda lo siguiente:
73 si, como ya hemos observado anteriormente, Hegel hubiese llegado a transformar sus lecciones sobre la filosofía de la historia en una obra, y a examinar este alto estadio del espíritu *todavía con mayor profundidad* de lo que ya lo hizo, se le habrían hecho patentes a él las exigencias mismas ya formuladas anteriormente, y así habríamos tenido una obra mucho más orgánica, por una parte, con la más rigurosa y mejor lograda dialéctica, y, por otra, con el más concreto desarrollo de las determinaciones elementales. Pero, en cambio, Hegel nunca habría podido subsanar el defecto de su filosofía de la historia que tenemos que analizar en el tercer capítulo, porque allí nosotros lo encontraremos en su lugar más adecuado, y *extremadamente* fiel a su posición filosófica general *.

73 * Lo casualmente curioso de esto es lo siguiente: Precisamente lo que tendremos que seguir combatiendo en Hegel, pero que no le podemos achacar como culpa, porque es la más directa consecuencia de su punto de vista filosófico en general, se encuentra precisamente en la parte de la introducción a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* que, según las indicaciones de su editor, proviene enteramente de él y fue completamente retocada por él mismo para la impresión. Por tanto, ya no habría habido que modificar este texto. Pero la misma circunstancia nos autoriza para creer que Hegel habría logrado la coherencia de su punto de vista filosófico general en todas partes mediante un último retoque, y que ya no habría dejado que un individuo posterior completara su punto de vista, sino sólo que irrumpiese a través de él.

* * *

74 Las exigencias que, en estos dos capítulos, hemos hecho valer para la futura historiosofía no sólo dificultan infinitamente la tarea, sino que incluso la harían imposible si no se estuviera autorizado para contar con la cooperación de monografías convergentes. Cuando, por ejemplo, sólo consideramos la realización de las categorías en la materia de la historia, la dificultad nos es tanto más evidente cuanto más convencidos estemos de que estas mismas categorías todavía no experimentaron, en sí y para sí, su deducción absoluta y fundamental a través del sistema entero. Este acabamiento del sistema filosófico mismo es ahora precisamente la verdadera tarea de los pensadores activos; por tanto, el sistema mismo, si se pudiese decir así, tiene que ser terminado primero en sí, antes de que esté en condiciones de encontrar su relativamente suprema fundamentación y prueba en la Historia Universal. Esto ha sido para nosotros un motivo importante a fin de establecer la tarea de la historiosofía.

Al aludir a esta cadena de categorías, nos hemos encontrado muy a menudo con pensadores que han realzado especialmente una u otra de ellas, y que han *puesto* como punto culminante de sus consideraciones lo que nosotros exigíamos incluir aquí en el contexto
75 del todo. Esta formulación de principios especiales y el agotamiento de su significado para la Historia Universal es precisamente la cooperación reclamada, que, aunque ya ha ganado mucho terreno y ocupado muchas posiciones, sin embargo todavía tiene que ocupar en el futuro no menos. En efecto, lo mismo que hay que presentar la estructura orgánica dialéctica general de la Historia Universal, por así decirlo, en conformidad con el arte y con la idea, de una sola pieza, en arquitectónica armoniosa, también hay que conseguir que el sistema de los elementos particulares de la historia sea una totalidad completamente terminada, en cierto modo, como se consigue que lo sean los edificios *góticos*, es decir, *poco a poco*, desde diferentes puntos de vista y mediante diferentes individuos. Pero

como las categorías mismas forman en sí una estructura orgánica completa y articulada, su misma presentación en el tiempo es un proceso especulativo que, aunque muy lejos de estar terminado, permite comprender bien todo su transcurso. Por consiguiente, habría que concebir orgánicamente incluso la *historia de la filosofía de la historia*, y quedaría hacer por ella algo análogo a lo que Hegel hizo por la historia de la filosofía como tal. Pero, como en este segundo capítulo se ha presentado el plano de este edificio gótico de la historiosofía (en oposición a la construcción *clá-*
76 *sica* de la misma en el primer capítulo), a todo futuro arquitecto le será fácil elegir el momento que quiere trabajar, para así formar poco a poco el todo a partir de tan heterogéneas contribuciones; con lo que bien puede ocurrir que, con el paso del tiempo y, por tanto, con el desarrollo del laborioso espíritu, incluso se desarrolle el plano primitivo —fenómeno que casi siempre vemos en construcciones medievales, y que de ningún modo es casual, sino que está en total conformidad con el concepto de la formación de lo particular—. Por eso, en manera alguna dudamos que la visión panorámica de las categorías ya dada, aunque concuerda totalmente con el punto de vista actual de la filosofía, en lo sucesivo se desarrollará más, sin, a pesar de ello, afectar a la esencia de la configuración de dicho punto de vista. Por consiguiente, de ningún modo hay que modificar la arquitectónica clásica de la Historia Universal que hemos presentado en el primer capítulo, pues es la forma real totalmente adecuada a la materia de la historia. Pero la arquitectónica romántica de nuestro segundo capítulo seguramente que puede sufrir muchas modificaciones, pues depende de un gran número de agujas y bóvedas a las que, en su totalidad, hay que retocar individualmente, y cuya conexión ideal sólo puede ser una conexión general. Por consiguiente, invitamos a este trabajo a los diferentes espíritus pensantes, con el fin de edificar, según la idea
77 directriz, en el tiempo y con el tiempo, el templo de la historia a partir de materiales tan diferentes.

De este modo, después de haber establecido el *cómo* y el *qué* de la estructura orgánica de la Historia Universal, pasamos a su porqué, al que hay que comprender, igualmente, en un proceso genético.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] En latín en el original. Significa: "el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas". (B. Spinoza, *Ethica*, II, pr. 7).

[2] "Pneumáticas" significa "espirituales".

[3] Se trata de *Considérations sur les causes de la grandeur et décadence des Romains* (1734), obra en la que Montesquieu sostiene que Roma fue grande mientras prevaleció el amor a la patria, al trabajo y a la libertad; y que le sobrevino la decadencia con el lujo, la corrupción, las guerras lejanas y la prepotencia del Estado.

[4] Novalis (1772-1801), sobrenombre de Friedrich von Hardenberg, es una de las más importantes figuras del romanticismo alemán. Llamó "idealismo mágico" a su propia concepción del mundo y, como casi todos los románticos, mostró gran entusiasmo por la naturaleza y por sus fuerzas misteriosas. Entre sus obras sobresalen: *Himnos a la noche, La cristiandad o Europa*, y *Enrique de Ofterdingen*.

[5] J.G. Herder (1744-1803) fue amigo de J.G. Hamann, quien le orientó hacia el romanticismo, desde el que criticará el racionalismo de Kant (del que había sido discípulo) en su *Metacrítica de la Crítica de la razón pura* (1799): le reprocha a Kant el dualismo de materia y forma, de naturaleza y espíritu, al que contrapone la unidad esencial del espíritu y de la naturaleza, que ve realizada en la doctrina de Spinoza.

[6] Philippe Joseph Buchez (1796-1865), médico, filósofo y político francés, defendió durante algún tiempo las ideas saint-simonianas y fundó el carbonarismo francés. Su obra *Introduction à la science de l'histoire* (París, 1833) estaba entre los libros de lectura más importantes de Cieszkowski en 1837, momento de gestación de los *Prolegómenos*. Cfr. A. Liebich, *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski*, Dordrecht, 1979, pp. 27 y 47-8.

[7] ¿Christian Friedrich Daniel Schubart (1739-1791)?, uno de los principales representantes del *Sturm und Drang*.

[8] Cfr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, cit., pp. 218 ss.

[9] En latín en el original. Significa: "generación equívoca". Se refiere a la teoría según la cual ciertas plantas o animales salen de la materia no viva. Expresión de la Edad Media (cfr. Tomás de Aquino). Hoy se dice "generación espontánea".

[10] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[11] Este texto de Montesquieu está escrito en francés en el original.

[12] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[13] Palabra latina en el original. Significa: "en acto".

[14] Palabra latina en el original. Significa: "en potencia" .

[15] En latín en el original. Significa: "sensorio común", que es el centro común de todas las sensaciones. En Aristóteles el "sentido común" es el sentido que hace la síntesis de las impresiones procedentes de los cinco sentidos.

[16] San Agustín (354-430) sostiene en *La ciudad de Dios* (413/26) que el curso de los acontecimientos históricos obedece a un plan modelado por la Providencia: el tiempo de la historia es la realización del plan establecido por Dios para la salvación de la humanidad, con lo que el proceso histórico está en la mente de Dios desde siempre. Este "providencialismo histórico" será defendido posteriormente, entre otros, por J. B. Bossuet (1627-1704), que en su *Discurso sobre la Historia Universal* (1681) desarrollará una filosofía de la historia destinada a mostrar la obra de la Providencia como guía del curso de la humanidad, y ve la Historia Universal como intento de redención de aquélla por el sacrificio de Cristo.

LA TELEOLOGÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

¡El espíritu viene en mi ayuda! De repente, veo
[la solución,
Y escribo confiadamente: ¡al final será la acción!
Goethe [1].

DESPUÉS que la vacua teoría de la perfectibilidad le pareció insuficiente a la conciencia filosófica de la Historia Universal, se puso de relieve la primera concepción teleológica fundamental, que, por ser precisamente la *primera*, también tuvo que ser la más inmediata y la más ordinaria del desarrollo de la idea. En efecto, la teleología de la Historia Universal también ha de seguir un proceso evolutivo y fijar de forma escalonada los distintos estadios determinativos de la idea. Aquí tenemos que intentar conocer otra vez la *estructura orgánica* de estos estadios, es decir, el transcurso especulativo completo de la teleología.

La idea en su inmediatez —en su forma primera, exterior y natural— es la idea de lo *bello* y del *arte*. Esto ha sido comprendido perfectamente por Hegel en la doctrina del espíritu absoluto [2], aunque no deduci-
79 do lógicamente con la misma claridad. Esta inmediatez sigue siendo el verdadero puesto de lo bello y del arte, aunque posteriormente se intentó, por ejemplo *Weisse* [3], asignar otro puesto a su idea, y aunque incluso se quiso considerar, por otro lado, la idea de la belleza como la unidad especulativa de la idea de lo verdadero y del bien, por tanto, como la síntesis de lo

teórico y de lo práctico. La causa de ese error reside en que se quiso reivindicar la prioridad del pensamiento, por cuyo motivo la belleza tiene que tener como condición previa la verdad; sin embargo, esto se perfila al revés, puesto que la verdad es una determinación ulterior y más elevada, aunque esté en oposición a la primera que entra en escena, lo que ya Hegel demostró perfectamente en el tránsito del arte a la filosofía. Pero el segundo error proviene, sin duda, del malentendido de lo que dice Hegel en la Estética (págs. 145-148), donde designa a lo bello como unificación de los dos puntos de vista de la inteligencia *finita* y de la voluntad *finita*, lo que es cierto, pero sólo esto, y de ningún modo la unidad de lo *absolutamente* verdadero y bueno. Además, esta concepción todavía tiene en cierto modo razón al admitir que lo bello es seme-
80 jante unidad, sólo con la diferencia de que es una unidad *inmediata*, inconclusa, por tanto, *tética*, pero de ningún modo *sintética* y *absolutamente mediatizada*; pero esta unidad sólo constituye una indiferencia natural, que *todavía no* ha seguido el proceso de separación, sino que sólo es esta unidad *en sí*.

Por consiguiente, en la esencia de la idea estaba el poner la idea de lo bello como primer estadio del proceso teleológico de la Historia Universal. Su determinación más próxima desde el punto de vista de la Historia Universal es la *cultura*, el *humanismo*, la *formación estética del género humano*. El primer pensador que estableció el punto de vista teleológico de la historia, también se destacó en seguida con estos conceptos; y, aunque la idea de la cultura fue formulada, todavía antes de *Herder*, por *Iselin* [4], lo fue de un modo tan impreciso que a éste, en la exposición del desarrollo de la teleología histórica, sólo le puede tocar en suerte un recuerdo de honor. Pero lo que *Iselin introdujo* (einführte) en la Historia Universal de un modo indeterminado, abstracto y, por así decirlo, instintivo, *Herder* lo ha *llevado a la práctica* (durchgeführt) de un modo determinado, concreto y consciente mediante la materia empírica de la Historia

Universal [5], hasta que finalmente *Schiller* [6] lo *realizó* (ausführte) especulativamente y en total conformidad
81 con las ideas; y en esta *realización* (Ausführung) residía a la vez la *salida* (Herausführung) hacia un punto de vista superior y más lejano. Pero antes de pasar a este segundo punto de vista, tenemos que familiarizarnos un poco con el significado del primero.

Como el arte constituye la *primera* reconciliación del espíritu con la naturaleza y, en general, de la principal y radical oposición del universo, la formación estética y el humanismo que le corresponden en la Historia Universal es la primera determinación de la humanidad. Este es el núcleo de la concepción schilleriana y herderiana del mundo; núcleo este que, en Schiller, se expresa de un modo totalmente consciente *. La reconciliación ya realmente sintética, y que le hace justicia a los dos términos de la oposición, es la exigencia absoluta de este punto de vista, "de ahí que se ponga de manifiesto una formación defectuosa siempre que el carácter moral se afirme sólo con el sacrificio de lo *natural*" **. Entretanto, esta reconciliación, aunque ya absoluta, pero estando en este carácter absoluto como la primera y más inmediata, tiene que llegar a la existencia bajo la forma de la *individualidad*
82 *natural*. Tampoco pudo ser de otro modo en los filósofos "del *saber inmediato*", que parte de la "*verdad percibida*" y de la "*fe, resultado de la experiencia, al que la razón ha de obedecer*"; así como en el poeta-filósofo, cuya *visión* filosófica *del mundo* siempre tuvo que *tomar la forma* de la poesía y del arte. En este estadio, la "coincidencia de los opuestos" es considerada, también para la historia, como punto culminante; pero, como la expresión misma indica, adolece de contingencia y particularidad. O sea, *sólo* existe *coincidencia*, pero de ningún modo identidad especulati-

81 * En su muy importante y, en su proporción a esta importancia, *casi ignorada* obra: *Sobre la educación estética del hombre*.

** Schiller, *Educación estética*, carta 4.

va. Por eso, esta unidad se hace y se encuentra en la *experiencia*, de modo natural y sensible; por eso, también la formación es meramente *formación de individuos*. De ahí que Herder, prescindiendo de la sustancialidad del Estado, se ocupe del humanismo individual, y de ahí que se haya considerado la evolución de la humanidad hacia este humanismo como una evolución *casual, que bien habría podido ocurrir de otro modo*; pero si el hombre entra en la sociedad es porque ha nacido para ello *.

83 Además, este objetivo de la humanidad todavía está deducido de la organización *física* y *sensible* del hombre. La organización es para él la *obra de arte* de la que saca su significado teleológico. Lo más elevado está *presente en lo sensible*, y todo lo pequeño que hay en la organización sensible es la más adecuada expresión o indicación del destino de la humanidad. Este —tenemos que reconocerlo— es el *auténtico* punto de vista del arte, traspasado a la Historia Universal.

Análogamente, Schiller pide para los pueblos lo que Herder pide para los individuos; pero, además, eleva esta concepción artística a una generalidad más alta al decir: "Hay que encontrar en el pueblo la *totalidad* del carácter" **. Por consiguiente, al considerar la formación artística del pueblo, en esta exigencia de conservar toda la variedad de la naturaleza de los pueblos descubrimos precisamente el mismo criterio del arte reivindicado para el espíritu del mundo; criterio este que *Hirt* estableció para lo bello en general, y que, desde el punto de vista formal y abstracto, es el verdadero criterio. Pero Schiller no se detiene aquí, sino que continúa hacia el contenido, que encuentra pre-
84 viamente en la reconciliación del antagonismo universal mediante el arte; y aquí vemos que ya coincide con Schelling.

82 * Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, libro IV, capítulo 6.

83 ** Schiller, op. cit., carta 4.

Pero, en esta primera etapa, no hemos de echar mano simplemente de la *visión* teleológica *del mundo* de estos pensadores *subjetivos*, lo que sólo sería un objetivo *en sí*, *algo antepuesto*, sino que todavía hay que presentar este objetivo en la realidad como *algo puesto*. El espíritu del mundo en el estadio del arte es el espíritu griego; la historia griega y la vida griega son clásicas *par excellence*[7]. Schiller ha comprendido igualmente este punto de vista del arte en la historia como algo ya pasado, y por eso dice con tanto acierto: "la aparición de la humanidad griega fue indiscutiblemente un máximum, que ni pudo permanecer en este estadio ni subir más alto. No pudo permanecer, porque el entendimiento tuvo que ser obligado inevitablemente por las provisiones que ya tenía a separarse de la sensación y de la intuición, y a tender a la claridad del *conocimiento*; tampoco pudo subir más alto, porque sólo un determinado grado de claridad puede subsistir juntamente con una determinada plenitud y calor. Los griegos habían alcanzado este grado y, si querían
85 progresar hacia una formación superior, tenían, *como nosotros*, que *renunciar* a la totalidad de su esencia, y perseguir la *verdad* por *vías diferentes*"*.

Así, como Schiller ve muy claramente que esta unidad existente de un modo natural tuvo que desintegrarse y caer en la contradicción, no se detiene allí; y, después de haber considerado la contradicción como el destino del presente, establece para el futuro la exigencia de una nueva unidad superior, y la *meta* de formar un *arte superior* en el lugar del *primero*, que fue destruido.

Esta exigencia, al contemplarla con nuestra conciencia *actual*, tiene la siguiente explicación. El punto de vista de lo bello y del arte que adopta el espíritu del mundo en Grecia era un *estado natural*. La subjetividad *de ningún modo* influía en su producción y mantenimiento, porque ni ella misma estaba todavía

85 * Schiller, *Educación estética del hombre, carta 6.*

desarrollada; por consiguiente, era un estado puramente objetivo, que, precisamente por eso, se limitaba a *ser*, y que, tan pronto como empezó a ser *pensado*, se desintegró, con tal motivo, en sí. Pero ahora el *pensamiento mismo* se ha *pensado a fondo*, se ha reconci-
86 liado con el ser, pues incluso se convierte en el ser, pero no como *estado*, sino como *formación* que ha de producir un arte ya recorrido por el pensamiento, por tanto, mediatizado por él. Así pues, la vida artística del pasado se relaciona con la del futuro como el *hecho* con el *acto* (el *factum* con el *actum*) *. A.W. Schlegel [8] llama a la cultura griega, con mucho acierto, educación natural perfecta. Por consiguiente, después de su desmoronamiento hay que llevar a cabo una educación *artística*, sustituir una formación artística *de hecho* por una formación artística *activa*; ésta es la meta suprema a la que Schiller quiere llevar, y lo sería realmente *si el arte como tal pudiese ser la meta suprema*.

De este modo, Herder y Schiller han sentado las bases de la verdadera *estética de la Historia Universal*; a este nivel, la vida de la humanidad es una formación artística, los Estados y los individuos son obras de arte, y, finalmente, los grandes hombres son artistas nacionales. Pero ahora, al pasar al segundo estadio, nos encontraremos primeramente a la verdadera *filosofía de la Historia Universal*; y, a este nivel, la vida de la humanidad vuelve a ser un perfeccionamiento
87 de la conciencia, los Estados vuelven a ser ideas, y, finalmente, los grandes hombres (lo decimos sin ninguna ironía) vuelven a ser filósofos nacionales [9]. Por consiguiente, aquí la formación *estética* tiene que ceder ante la formación *filosófica*.

De transición nos vuelve a servir una sentencia de Schiller, que incluso recuerda la insuficiencia de su punto de vista, y que concibe a éste como un medio y un lugar de transición. Dice así: "la belleza es aque-

86 * Cfr. El primer capítulo de estos *Prolegómenos*.

llo por lo que se accede a la libertad" *. Esta frase es muy *verdadera* y, a la vez, muy *falsa*. Considerar la belleza sólo como transición significaría perjudicar al arte. La formación estética de la humanidad no es sólo un medio, sino también un fin en sí, una determinación real del espíritu del mundo; pero es un fin en sí de una *forma* todavía inmediata, por tanto, *insuficiente*, y es éste el sentido en el que la frase es verdadera. El arte *ya es* esta reconciliación absoluta, esta alta determinación sintética, que no es meramente un medio y un lugar de paso, sino una determinación teleológica real. Pero la síntesis misma es una *totalidad* que contiene en sí *etapas del desarrollo* nuevamente diferentes, de las cuales la primera para nuestro caso de aquí,
88 o sea, para la Historia Universal, es la formación estética. Por consiguiente, aunque *en sí* ya es lo supremo, remite a algo todavía superior, y, así, lo supremo general se diferencia, pues ello mismo contiene en sí algo inferior y algo superior.

Pero, en este estadio, igual que posteriormente en el siguiente, no nos conformamos con este reconocimiento meramente formal de su legitimación como fin en sí, sino que también establecemos efectivamente que se trata de un fin en sí. Por ello, después de haber presentado el transcurso abstracto de los desarrollos teleológicos, así como su realidad más concreta en la historia (como ya se hizo aquí primeramente, al establecer la teleología estética y colocar de un modo realmente adecuado a ella el espíritu del mundo en la cultura griega), acogeremos por *tercera* vez *de la forma más concreta posible* estos estadios, y los fundamentaremos *κατ' ἐξοχήν* [10] en la teleología absoluta de la Historia Universal. Esta suprema concepción conforme a las ideas sólo proporcionará la objetividad ahora precedente, la objetividad conforme al concepto lógico, así como su objetividad unilateral; y, de este modo, esta teleología absoluta sólo llegará, sin interrupción, a la *acción* real por medio del *hecho*

87 * Schiller, *Educación estética*, carta 2.

en la historia y por medio de la *conciencia* del mismo en la historiosofía. Pero esto no podrá acontecer antes
89 de que hayamos examinado las demás formas de esta teleología abstracta.

Así, la belleza, al concebirse como algo ya no suficiente, porque sólo es lo *ínfimo de lo supremo*, tiene que transformarse dialécticamente en su contrario [11]. Pues bien, la transformación se efectúa poniendo de relieve lo que en ella hay precisamente de esencial; y, como este elemento esencial se mostró como algo inadecuado, el elemento opuesto tuvo que aparecer, por el contrario, como lo adecuado. Lo esencial de la belleza y del arte es precisamente la inmediatez, la exterioridad natural y artística, en la que lo supremo llega a la existencia *espontáneamente*, pero no *con espontaneidad automática* (es decir, muy espontáneamente, en el sentido de *generatio spontanea* [12], pero *no sua sponte* [13]). Por consiguiente, de aquí surge la necesidad de lo opuesto, de lo *reflejo para sí*, de la interioridad suprasensible, hacia la que, en adelante, ha de desarrollarse este elemento supremo bajo la forma del *pensamiento* y de la *conciencia*. Así, lo bello se convierte realmente en un lugar de paso; Hegel * caracteriza muy bien esta posición cuando dice que la obra de arte está a medio camino entre la sensibilidad inme-
90 diata, por una parte, y el pensamiento ideal, por otra. Por consiguiente, Hegel sólo pudo expresar la clara conciencia del estadio precedente y, por eso, ve lo bello artístico como "*uno de los puntos intermedios* que disolvió, y volvió a llevar a la unidad, esa oposición y contradicción de la naturaleza y del espíritu que se apoya abstractamente en sí"**.

Para no ser menos que Schiller, Hegel tampoco se detiene en este conocimiento retrospectivo, sino que avanza hacia el *punto medio ulterior*, que más tarde se nos volverá a entregar como el verdadero *punto medio de los puntos medios*. Para él, "la forma supe-

89 * *Lecciones sobre estética*, p. 51.
90 ** Loc. cit., p. 711.

rior —*frente a* la representación mediante lo concreto sensible— es el *pensamiento* —que, por cierto, es *abstracto en un sentido relativo*—, pero no tiene que ser un pensamiento unilateral, sino concreto, si ha de ser pensamiento verdadero y racional" *.

Este es precisamente el punto al que, por ahora, queríamos llegar, y que, por lo que se refiere a nuestro tema, constituye el fundamento de la verdadera *filosofía de la historia,* en oposición a la *estética de la historia* anterior. Lo mismo que en el primer punto de vista teleológico la historia sólo estaba concebida según
91 su configuración individual y natural, ahora lo está según su generalidad objetiva. La belleza ha pasado a la verdad, la vida artística de la humanidad ha sido absorbida en su idea filosófica; y, en vez del humanismo y de la formación de lo bello, existe la verdadera *conciencia* que el espíritu tiene de su libertad, expresada como "fin último del mundo" **.

Este *segundo* punto de vista de la teleología de la historia, esto es, el punto de vista verdaderamente *filosófico,* que sólo Hegel estableció en su más pura claridad, de momento tiene que ser *reconocido* frente al *primero,* el *estético,* y *conocido* en su verdad, para después incluso volver a ser *rebasado* y disuelto en uno superior, el *tercero.* Pero, al hablar sobre la esencia de este punto de vista, podremos ser, en general, más breves, puesto que el mismo constituye precisamente el *actual* punto de vista de la ciencia, y puesto que, además, hay que considerar los dos primeros capítulos de este escrito como contribuciones a su perfeccionamiento y desarrollo completo (después de cuya consecución ya no le queda nada más que disolverse y ofrecer su sitio a un punto de vista superior). Basta que tengamos en cuenta la definición que Hegel da
92 de la Historia Universal, la cual se encuentra en la página 22 de sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia,*

90 * Loc. cit., pp. 93-94.
91 ** Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* p. 20 y otros lugares.

para comprender el punto de vista entero en su más pura claridad. Reza así: "la Historia Universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso que hemos de conocer en su necesidad". El análisis de esta definición y su comparación con el estadio pasado nos aclarará el sistema entero; y, así, a esta definición hay que calificarla de excelente para conocer el punto de vista de Hegel.

a) En el estadio anterior encontramos el conocimiento de un progreso natural, sensible y exterior en la cultura de lo bello; aquí, por el contrario, sólo encontramos el conocimiento del progreso en la *conciencia*, progreso este que (para aclarar esta definición mediante otras citas) es el "impulso de la vida espiritual *en sí misma* a atravesar la corteza de la naturalidad, sensibilidad y extranjería que tiene ella misma, y a llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí misma". Aquí, las palabras muestran tan bien la contraposición, que ya no se puede añadir nada.

b) Además, en el estadio anterior nos encontramos con que se aceptaba la *contingencia* de este progre-
93 so —según Herder, el desarrollo de la cultura pudo ser *así* o de *otro modo*; según Schiller, la totalidad de las particularidades características era lo esencial—. Aquí, en cambio, Hegel exige el conocimiento de la *necesidad* de este progreso, que de ningún modo es una galería de diferentes obras de arte, sino un encadenamiento apodíctico de ideas generales.

c) Finalmente, por lo que se refiere a la libertad, su concepto, como Hegel mismo reconoce, está expuesto a tantos malentendidos, que tenemos que anticipar aquí algunas aclaraciones. Creemos prevenir radicalmente contra uno de estos malentendidos mediante la determinación lógica de la libertad, a la que de ningún modo hay que tomar como miembro *unilateral* de una oposición y, por tanto, en contradicción con un elemento contrapuesto, por ejemplo, con la necesidad, sino que ella misma ya es una verdadera determinación *sintética*, puesto que, en efecto, contiene la

plena identidad de la contingencia y de la necesidad, por consiguiente, en un estadio superior, la disolución y reconciliación efectiva de la arbitrariedad y de la coacción. Esa falsa suposición (aunque profundamente arraigada en la conciencia común) del significado de la libertad es la causa de la mayoría de las incongruencias que dan vueltas alrededor de esta cuestión. Por lo demás, hay que volver a concebir el concepto
94 de la libertad misma como una totalidad en sí diferenciada, por lo que el concepto mismo, en su devenir, se inclina alternativamente hacia las diferentes direcciones que lo constituyen, para, sólo al final, llegar como algo verdadero y puro a sí mismo, y detenerse. Por consiguiente, no extrañará a nadie ni podrá ser considerado contradictorio el que, en la libertad misma, distingamos entre: a) *libertad contingente*, b) *libertad necesaria*, y c) *libertad libre*[14]. Cierto que parece que hay contradicciones manifiestas en estas expresiones, pero, concebidas especulativamente, ya están disueltas. Así, para precisar esto con más detalles, el espíritu a), al producir obras de arte, es ciertamente libre, pero su libertad es una libertad *contingente*, porque, por casualidad, depende α), subjetivamente, del genio individual y de la idiosincrasia del artista, β) pero, *objetivamente*, de las diferentes calidades del material sensible; b) en cambio, el espíritu, al producir pensamientos, no es menos libre, pero su libertad es una libertad *necesaria*, porque depende *necesariamente* de la dialéctica especulativa del asunto, de la objetividad general del pensamiento. Pero a ambos lados existe una *libertad dependiente* y una *dependencia libre*, y, aunque a este respecto son lo mismo, están, no obstante, contrapuestas a sí.

95 Sobre la libertad libre, que ha de unir en sí *κατ' ἐξοχήν*[15] la necesidad y la contingencia, tendremos ocasión de hablar más tarde.

Por consiguiente, la libertad según Hegel es una auténtica y efectiva libertad, que, sin embargo, adolece de un *sobrepeso* de la necesidad; sobrepeso este cuya causa está en el principio del idealismo absolu-

to mismo, lo que tendremos que discutir ahora mismo. Así, se halla de modo abstracto frente a la libertad schilleriana, la cual adolece de contingencia inmediata. Toda la legitimidad de la conocida polémica contra la libertad hegeliana se podría reducir al conocimiento de este punto; polémica esta que es falsa, por cuanto que no habría que atacar al resultado, sino al principio; pues una libertad fundada en el pensamiento tiene que ser concebida, bajo todo punto de vista, como no pudiendo no existir. Pero, el que la libertad según Hegel todavía adolezca de la necesidad y, por consiguiente, siga siendo, aunque verdaderamente concreta, parcialmente unilateral, es un hecho tan conocido, reconocido y desconocido, que por ahora no necesitamos detenernos más tiempo en él.

Así, en este estadio, el pensamiento es la forma suprema del espíritu, la razón es el hilo conductor y
96 lo objetivo-verdadero de la historia, y, finalmente, la conciencia de esto es la meta y la necesidad supremas de la humanidad. Con esto está relacionado lo que por el momento podría ser considerado casual: el que el desarrollo del espíritu del mundo en la historia fuese concebido como corolario del desarrollo fenomenológico de la conciencia, y el que el desarrollo del espíritu del mundo se adhiriese en primer lugar y de un modo totalmente natural a la crítica de la conciencia. En efecto, en Hegel la conciencia es el alfa y el omega; *de ella* deduce Hegel el sistema entero de su filosofía en general; *a ella* lo vemos conducir aquí el proceso entero de la Historia Universal; y, por lo demás, esto es lo que constituye el gran significado que tiene la *Fenomenología* en la historia de la filosofía misma, o sea, lo que hace que el espíritu que se desarrolla bajo la forma del pensamiento haya llegado con esta obra, con esta génesis de la conciencia, precisamente e incluso *a la conciencia* κατ' ἐξοχήν [16], es decir, lo que hace que el punto de vista de Hegel mismo en la historia de la filosofía haya aceptado generalmente este puesto que la conciencia como tal ocupa en el sistema de la filosofía misma. Por eso, la conciencia es el núcleo

específico de la filosofía hegeliana; y, aunque su desarrollo mismo acompañe al proceso entero de la his-
97 toria *in extenso*[17], este proceso, sobre todo en Hegel, coincide *intensivamente consigo;* y, por eso, aquí la conciencia es *conciencia* κατ' ἐξοχήν [18]. Esta coincidencia bien puede volver a desmoronarse, pero el resultado de la coincidencia consumada ya es un resultado conseguido; por eso, la separación ya no es un desmoronamiento, sino un *salir-de-sí-misma*, es decir, una separación que siempre sigue siendo idéntica a sí. Precisamente por eso, nos está ya dado el germen de la disolución de este punto de vista; y, también por eso, está indicada a la vez la razón por la que nos encontramos *precisamente ahora* en el punto de inflexión de la Historia Universal en el que los hechos se convierten en actos. En efecto, la conciencia ocupa un determinado puesto en el verdadero sistema de la filosofía; por consiguiente, con ella no termina el universo. Lo que está delante de ella (según el pensamiento) es inconsciente, es el hecho; pero lo que está detrás de ella tiene que desarrollarse conscientemente, y esto es el *acto.*

Así pues, gracias a la conquista absoluta de la conciencia, el espíritu se desplegará en adelante con una determinación completamente diferente por el camino que aún le queda por recorrer, y, sólo a partir de ahora, se encontrará en sus metamorfosis objetivas y absolutas como en su propia casa.

98 Pero, en el estadio anterior de la teleología histórica, no nos contentamos con presentar una visión *presupuesta*, sino que reconocimos a la misma como *puesta* en la realidad que se desarrolla, lo que ya encontramos previamente bajo la forma de lo bello en el mundo antiguo y, sobre todo, en el griego; también hay que hacer lo mismo por este estadio, aunque, según lo que acabamos de decir, tiene que resultar muy evidente que el despliegue real del espíritu que le corresponde a dicho estadio es precisamente el mundo moderno. Es cierto que, para la filosofía en general, esta esfera ya tiene su comienzo en el aristo-

télico νόησις νοήσεως [19], pero nada más que su comienzo, cuya ulterior y absoluta realización sólo la filosofía cristiana, la filosofía del pensamiento, estaba capacitada para efectuar en el verdadero elemento *interior* de dicho comienzo, y cuyo final efectivo y ejecución efectiva los ha consumado muy recientemente el segundo Aristóteles, el de nuestros días [20]. Por consiguiente, lo mismo que la Antigüedad clásica y, particularmente, Grecia fue el mundo del arte y de la belleza inmediata, la época cristiana moderna vuelve a ser el mundo del pensamiento, de la conciencia y de la filosofía. Este mundo que Aristóteles inauguró con el *pensamiento del pensamiento*, lo ha clausurado Hegel de forma más concreta con el *pensamiento de la identidad del pen-*
99 *samiento y del ser*; pues ésta es, desde el punto de vista de Hegel, la suprema definición de la filosofía *. Pero este mundo, incluso en tanto que abstracción y radical oposición al anterior, tiene que disolverse a sí mismo, y encontrar su tránsito formal en la exigencia de un *tercer* mundo. Pero se sabe que, como hemos dicho, la conciencia no es lo supremo, sino que tiene que avanzar incluso más allá de sí, o, todavía más exactamente, *desde sí*; y en esta idea reside el contenido del tránsito; tránsito este que se presenta como la exigencia de una unidad *sustancial* del pensamiento y del ser, la cual no sólo tiene que ser *en sí* y *para sí*, sino que también tiene que producir *desde sí* un sustrato.

Pero, para poder abordar este tránsito, tenemos que cambiar las consideraciones más particulares sobre la historiosofía por una consideración más general y mucho más amplia.

99 * Aunque Hegel no la ha presentado con estas mismas palabras, tal definición *no deja de ser* la verdaderamente *suya*. Además, la definición que da, esto es, que "la filosofía es la ciencia de la razón, por cuanto que ésta toma conciencia de ella misma como de todo el ser", está de acuerdo con la anterior.

Al decir que "la teoría es lo más excelente que hay", Aristóteles, precisamente con esta frase, le dio al arte un golpe mortal. Cierto que esta frase fue dicha en un
100 sentido completamente diferente; sin embargo, el significado espiritual absoluto de la misma ha sido esta repercusión que tuvo en el arte; repercusión a la que siguió la entronización de la filosofía en el puesto del arte. Así, al dejar de ser el arte lo supremo para el espíritu de la humanidad, este significado, esto es, el ser lo supremo, ha revertido al pensamiento interior, a la teoría, en una palabra, a la filosofía *.

El significado supremo de la filosofía se ha conservado hasta nuestros días, en los que la época de la inteligencia alcanzó su apogeo. Esto lo comprenden bien aquellos que no pueden dar cuenta claramente
101 de lo que, en esencia, todavía le queda por hacer a la filosofía después del descubrimiento del método absoluto. Se alcanzó el método absoluto, que es el núcleo de la filosofía; por eso, sería ignorar la grandeza de Hegel y su significado para la Historia Universal el no ver en él al menos (por retomar el uso que hace Weisse del retruécano de Talleyrand) el

100 * Aquí no se puede hablar de religión, pues la religión, tal como tiene que ser verdaderamente comprendida, y tal como, por lo general, también la concibe Hegel en el § 554 de la *Enciclopedia* (3ª edición), contiene lo que más tarde Richter [21] ha expuesto y recalcado muy claramente en su "Doctrina de las últimas cosas": toda la esfera absoluta del espíritu, en la que arte, filosofía, etc., sólo son estadios especiales. Por consiguiente, la religión de ningún modo es un momento asimilado y agregado a éstos, sino precisamente el elemento sustancial supremo de toda la esfera; y reina de modo absoluto sobre estos estadios, puesto que se refleja constantemente en ellos y no se *separa* de los mismos como algo *diferente*, lo que, por lo demás, supone habitualmente Hegel y su escuela. Pero, cuando decimos que en la Antigüedad el arte era lo supremo, también se ha querido decir con ello la religión *en tanto que* arte, así como la posterior oposición de la filosofía al arte también se manifiesta bajo la forma de la religión, puesto que la religión cristiana se representa frente a la antigua como la religión filosófica, pensada, creída y conocida.

comienzo del fin de la filosofía, lo mismo que hay que situar en Aristóteles, si no el verdadero comienzo de la misma, sí al menos el *fin del comienzo*. Por supuesto, en Hegel el pensamiento ha cumplido su tarea esencial, y, aunque el curso del desarrollo del mismo de ningún modo está terminado con ella, el pensamiento renunciará a su apogeo y, en parte, cederá ante la ascensión de otra estrella. Exactamente lo mismo que el arte, después de haber alcanzado la forma clásica, fue más allá de sí mismo, y se disolvió en la forma romántica del arte, pero, a la vez, también cedió el dominio del mundo a la filosofía, la filosofía misma, precisamente en este momento actual, está en un punto igualmente clásico, donde tiene que rebasarse a sí misma, y donde, con tal motivo ha de ceder simultáneamente el verdadero dominio del mundo a otra instancia. Este punto de vista nos permite conocer ante todo que tienen razón tanto los que prometen todavía muchísimas transformaciones y progresos de la filoso-
102 fía como también los que, siendo conscientes de la importancia de la posición conseguida, exigen una autosuficiencia absoluta para la filosofía. Pues, ciertamente, todavía hay que esperar transformaciones en la filosofía, e incluso transformaciones muy importantes, pero lo más importante ha pasado, y, cuanto más progrese, tanto más se alienará a sí misma y se alejará de su clasicismo. Pero, sin embargo, esto será un progreso del espíritu, lo mismo que el romanticismo, frente al arte antiguo, también fue realmente un progreso de la idea de lo bello.

La disolución del actual punto de vista se producirá tan pronto como lo hayamos concebido claramente. Para ello, nos vamos a servir aquí de las palabras, muy oportunas, del profesor Michelet [22], que dice: "el carácter general de todos los sistemas recientes de la filosofía no es sólo y sobre todo la íntima compenetración de ser y pensamiento, de sujeto y objeto, sino una compenetración *tal*, en la que el pensamiento o la idea es reconocida como principio, y, empleando una expresión aristotélica, como lo más excelente de

los dos momentos que están en relación. Por consiguiente, se puede concebir el carácter particular de cada uno de estos sistemas sólo como un idealismo
103 que se configura de una manera u otra... Finalmente, Hegel, que... une muy íntimamente el idealismo con el realismo, ha conducido la filosofía hasta esta altura de la formación, donde se le puede conceder el nombre de *idealismo absoluto*" *.

La unilateralidad de este punto de vista se pone aquí de relieve con toda su luz, pues se dice expresamente que esta identidad del ser y del pensar no sólo existe generalmente como tal, sino que está marcada por el predominio del pensamiento, por tanto, de *un miembro* de esta oposición. Por consiguiente, sigue siendo una identidad *idealista*, aunque se califique de *absoluto* a este idealismo; ciertamente, es absoluto, pero *en su esfera, para sí*, por tanto, es absoluto *sólo en tanto que idealismo*; pero, precisamente porque sigue siendo idealismo, *no puede ser absolutamente lo absoluto*. Aquí, la unilateralidad ni siquiera está disimulada, sino que está expresada abiertamente y es apreciada como una ventaja. Esto tiene ciertamente su justificación en la contraposición necesaria del *idealismo* absoluto *de la filosofía* al *realismo* inmediatamente absoluto *del arte*. Pues, lo mismo que anteriormen-
104 te hemos definido la filosofía como "el *pensamiento* de la identidad del ser y del pensamiento", la más verdadera definición del arte, en oposición a aquélla, es, a su vez, el *ser* de la identidad del ser y del pensamiento. Merced a ello, por una parte, el arte es superior al ser finito abstracto, puesto que no es meramente una *cosa existente* en general, sino una existencia, lo que concuerda totalmente con el concepto interior de aquél; y, merced a ello, por otra parte, la filosofía también es superior al pensamiento finito abstracto, puesto que no es meramente una *cosa pensada* en general, sino precisamente un pensamiento que posee la

103 * Michelet, *Historia de los últimos sistemas de la filosofía desde Kant hasta Hegel*, parte I, pp. 33, 34.

más concreta objetividad. Por consiguiente, a ambos lados hay altas determinaciones sintéticas, que, sin embargo, todavía siguen estando marcadas por la unilateralidad de la oposición. Y, en efecto, si analizamos la definición anterior de la filosofía, por ejemplo, de un modo completamente formal, por tanto, matemáticamente, encontramos una ecuación en la que uno de los dos factores está indicado dos veces, mientras que el segundo sólo lo está una vez. Según esto, la filosofía sería, expresado matemáticamente, el cuadrado del pensamiento, multiplicado por el ser; pero el arte sería, por el contrario, el cuadrado del ser, multiplicado por el pensamiento [23]. Pero un cuadrado multiplicado por un número simple da un *cubo*, es decir, una *tercera potencia*, es decir, la dimensión verdaderamente
105 real y concreta, mientras que las relaciones de líneas y de superficies sólo son abstracciones. De ello resulta que tanto el arte como la filosofía ya son determinaciones realmente *terceras, concretas y sintéticas,* pero no abstractas y téticas o antitéticas. Son *cubos* y *terceras* potencias, que son precisamente las cosas más verdaderas, pero que, en su mutua relación, están opuestas a sí, porque en las dos está elevado al cuadrado el *factor opuesto* *.

105 * Los que no quieren conceder a las operaciones matemáticas absolutamente ningún valor en el campo de la especulación, están completamente equivocados, puesto que incluso abstraen de la primera *abstracción fundamental.* El que las matemáticas son insuficientes para desarrollar la totalidad de los conceptos, es realmente cierto; sin embargo, aquéllas siguen siendo el primer fundamento de éstos, y quien abstraiga de ellas, para, como se imagina, pensar racionalmente, ni siquiera piensa inteligentemente. Hay que poner fin de una vez por todas al desprecio del entendimiento, el cual es el hilo conductor de las matemáticas; y sería fácil mostrar que, cuando uno cree elevarse a menudo por encima del entendimiento, ni siquiera entiende lo que quiere. Dicho en pocas palabras: lo matemático no lo expresa todo, pero lo que expresa es lo más fundamental, puesto que constituye el primer *fundamento* de todo. Pero, en tanto que fundamento, no es lo supremo, sino lo *ínfimo*; mas, en tanto que lo ínfimo, es lo más sólido y lo que sostiene todo.

Anteriormente hemos diferenciado en sí el concepto de la libertad misma y, en esta determinación sintética, hemos producido antítesis internas; también hemos hecho que incluso la teleología, que constituye el punto supremo de la consideración de la Historia Universal, se desarrolle orgánicamente, a su vez, en
106 estadios inferiores y superiores; del mismo modo, también aquí, al preguntar por la suprema síntesis absoluta, hay que establecer la misma diferenciación y el mismo proceso de desarrollo. Pues la suprema identidad también incluye en sí diferentes estadios de su desarrollo, y, aunque originariamente ya es lo que debe ser según su concepto, cada vez se hace *superior, más perfecta y más concreta*. Por eso, fácilmente puede producirse la ilusión de la no distinción de estadios en sí nuevamente determinados, puesto que uno se contenta con la consecución del punto de vista sintético *en general*, sin diferenciar nuevamente en sí este punto de vista mismo, sin dejarlo progresar y hacer la síntesis misma todavía *más sintética*. Por consiguiente, incluso en la síntesis absoluta hemos de distinguir los momentos de la *tesis, antítesis y síntesis* como tales. El *arte* ya es este elemento supremo, esta síntesis absoluta, que, sin embargo, aún permanece en el estadio de la *tesis*, siendo solamente una identidad *en lucha*. Por el contrario, la *filosofía* es igualmente esta síntesis absoluta, pero en el estadio de la *antítesis*; liberada de la inmediatez sensible del arte, descansa en su ele-
107 mento abstracto. Pero no se nos vaya a entender mal y se vaya a creer que rebajamos la filosofía a una vacua abstracción; hemos dicho, justamente al contrario, que tanto la filosofía como el arte ya eran *identidades concretas* absolutas; sólo hay que *diferenciar* esta *concreción* misma y reconocer el predominio de uno u otro miembro de la oposición. Este es precisamente el trabajo más difícil de la especulación: una vez diferenciada la indiferencia e identificada nuevamente después, no dejar perderse en esta identidad la autonomía de los elementos concurrentes, y no sacrificar su *integridad* en beneficio de su *integración*. Hegel mismo dice: "la filosofía está, efectivamente, en el ámbito del

pensamiento; por eso, tiene que ver con *lo general; su contenido es abstracto,* mas *sólo* según la forma, el elemento; pero, en sí misma, la idea es *esencialmente concreta*, es: la unidad de diferentes determinaciones". Esto es precisamente lo que nos proponemos con la diferenciación de la síntesis suprema; y, lo mismo que la filosofía está marcada, de modo unilateral y abstracto, por la preponderancia de una de las dos partes, a saber, la del pensamiento y el idealismo, el arte, por otra parte, es *unilateral en sentido inverso*, pues-
108 to que, según su elemento, es abstractamente sensible e inmediatamente natural; y, por eso, tiene que ver con *lo particular*, aunque ella misma sea esencialmente concreta, y aunque sea unidad de diferentes determinaciones.

Por consiguiente, deshacer la contradicción existente entre el arte y la filosofía; anular en la identidad la preponderancia del ser y del pensar, y desarrollar desde esta identidad formal una identidad sustancial; y, finalmente, *incluso sintetizar* la suprema síntesis y elevarla a su *tercera* y verdadera potencia, es la nueva exigencia que tenemos que formular.

El arte se ocupa de la *representación de lo interior*, es decir, de la *objetivación de los significados*. Pero la filosofía, precisamente al contrario, se ocupa del *significado de la objetividad*. Por consiguiente, tanto el arte como la filosofía es identidad del pensamiento y del ser, de lo interior y de lo exterior, del sujeto y del objeto. Pero, en el arte, esta identidad todavía es insuficiente, precisamente porque es la primera identidad, por tanto, identidad sensible y natural; en cambio, en la filosofía, esta identidad se ha realizado por segunda vez, y *también* es defectuosa, precisamente porque sólo constituye la antítesis refleja del primer punto de vista, y porque la suprasensibilidad es su unilateralidad. Así, el arte está en radical contradicción con la
109 filosofía; contradicción esta que, hasta ahora, todavía no pudo ser puesta de relieve, sólo porque, por una parte, el segundo miembro de la oposición, esto es, la filosofía, todavía no se había desarrollado hasta su

madurez clásica, por consiguiente, porque no se lo podía poner a la misma y relativa altura que el arte, ya desarrollado; pero, por otra parte, porque, cuanto más concreta y elevada sea una oposición, tanto menos agudamente se manifiesta. Por eso, la contradicción que reina entre arte y filosofía no es tan claramente radical como la que vemos en estadios inferiores, pues es en las más pobres e inmediatas determinaciones donde los miembros de la oposición están más alejados los unos de los otros; pero, cuanto más alto ascendemos, tanto más importantes y complejos se vuelven, pero, a la vez, tanto menos discrepan los unos de los otros, de modo que, en el estadio absoluto, alcanzan su más alto significado, pero, a la vez, también su infinitamente más pequeña discrepancia, y, en consecuencia, coincidirían al instante, para el entendimiento, en la unidad abstracta, inmediata y natural. (Por eso, desde el punto de vista del entendimiento, también se dice que en Dios no existe nada contradictorio; para la especulación, en cambio, estas contradicciones son impulsadas a su más alta cumbre y, de ese modo, disueltas precisamente en la suprema unidad,
110 sin, a pesar de todo, renunciar al poder de su diferenciación; y, por eso, la especulación puede decir a este respecto que Dios está lleno de contradicciones, pues es la suprema unidad y el fundamento de todas las contradicciones). Por consiguiente, si la contradicción que reina entre arte y filosofía es *menos manifiesta* que otras contradicciones inferiores, es, por lo mismo, todavía *más importante*, puesto que apela a tan altos intereses del espíritu, y porque las contradicciones son ínfimas sólo allí donde, la mayoría de las veces, *se limitan a manifestarse*. Por eso, también el sosegado desgarramiento del alma y las contradicciones psíquicas internas son tan intensas y graves, pues se manifiestan mínimamente y pueden ser consideradas casi como no existentes por la *turba* [24], que ve todo externamente. Pero la contradicción del arte y de la filosofía ya bastaría, ella sola, para expresar el enorme abismo que media entre el mundo antiguo y el moderno, pues su significado es muy intenso. Desha-

cer esta contradicción y, a la vez, llenar el abismo que acabamos de mencionar es la misión de la *vida social*, suprema, práctica, que incluso revivirá, por una parte, el arte decadente y, por otra, la filosofía entumecida en un sentido particular.

Para llenar este abismo, tenemos que preguntar:
111 ¿Qué es lo que la filosofía ha negado categóricamente al arte? ¿Dónde está el punto de inflexión de la unilateralidad? Pues el trabajo del progreso ulterior consistirá en volver incluso a negar esta negación, y en volver a integrar la unilateralidad anterior. La sensibilidad inmediata del arte ha pasado a la suprasensibilidad del pensamiento y, en la filosofía, el pensamiento se ha vengado del perjuicio que anteriormente le infligió el arte a costa del ser. Por consiguiente, para deshacer la contradicción y suprimir la unilateralidad, es indispensable el regreso al primer punto de vista; pero un regreso que ya no esté sujeto a la contradicción y a la preponderancia, sino que se convierta en una identificación armónica de los dos miembros, la cual tiene que volverse a desarrollar no sólo formalmente, como indiferencia neutral, sino también *sustancialmente*, como *configuración nueva y afirmativa*. Por consiguiente, el pensamiento absoluto tiene que regresar al ser absoluto, pero sin alienarse a sí mismo. Este ser restablecido no será el ser primero, pasivo y ya existente de antemano, sino el ser creado, el ser producido a conciencia, y que es el *obrar* absoluto. Por consiguiente, aquí ya no se habla de una *mera* identidad
112 del pensamiento y del ser, sino que esta identidad se expresa *a modo de sustrato* en una nueva afirmación, que sólo así es la identidad verdadera y real. Así, después que la praxis inmediata del arte había dejado de ser lo más excelente, y este predicado había quedado adjudicado a la teoría en tanto que tal, dicho predicado se vuelve a separar en adelante de esta última al producirse la praxis sintética postteórica, la cual tiene ante todo la misión de ser fundamento y verdad tanto del arte como también de la filosofía. Lo absolutamente práctico, la vida y la actividad sociales del Estado (que

uno tendrá mucho cuidado de no confundir con el obrar y hacer *finitos*), se convierte desde ahora en lo determinante; y el arte y la filosofía, que hasta el momento son tenidas por identidades supremas, en adelante serán rebajadas al significado de premisas abstractas de la vida política. Por consiguiente, *ser* y *pensamiento* tienen que *irse a pique* en el *obrar* —*arte* y *filosofía*, en la *vida social*—, para, sólo allí, volver a emerger y florecer verdaderamente y conforme a su última vocación.

La filosofía de Hegel reprocha a la de Kant que ésta, tan pronto como llega al conocimiento racional objetivo, vuelve a caer en la unilateralidad subjetiva
113 trascendental; hay que hacer el mismo reproche a la filosofía de Hegel, pero en un sentido más elevado y amplio. En efecto, aquí de ningún modo se trata ya, como en Kant, de la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo trascendente y lo trascendental, entre el noúmeno y el fenómeno, etc., porque, en este estadio, estas oposiciones ya están superadas; aquí se trata nuevamente de la *oposición principal* entre el pensamiento y el ser, la cual, aunque resuelta *en sí y para sí* del modo más favorable posible, todavía sigue siendo abstracta, puesto que, por una parte, no sale *de sí** y no produce *nada sustancial* a partir de su identidad, pero, por otra (y este reproche es análogo al que se le ha hecho a la filosofía kantiana), vuelve a caer en el idealismo absoluto y, por tanto, siempre perjudica al lado del ser en beneficio del pensamiento. Y ésta es precisamente la verdad de esta acusación (que se ha vuelto banal y trivial) contra Hegel: que éste *evapora* todo el contenido de la realidad en la idea lógica. Esta suposición es *absolutamente falsa*. Pues Hegel, muy lejos de reducir todo a lo lógico, deja, precisamente al contrario, que lo lógico llegue a ser la reali-
114 dad más concreta; pero aquello en lo que Hegel se equivoca, o aquello que hace unilateralmente y aquello que constituye precisamente el verdadero motivo

113 * Hay que diferenciar bien este *de-sí (Aus-sich)* del *fuera-de-sí (Ausser-sich)*.

de este defecto (sin duda sentido, pero no claramente conocido) y de esta acusación de sus adversarios, es precisamente el hecho de mantener fija y poner-en-la-cumbre la conciencia *para sí*, por encima de la cual no debe haber nada más alto; y es precisamente esto lo que produce la recaída unilateral en el idealismo (aunque absoluto). Por consiguiente, a menudo vemos a Kant llegar a la altura de la especulación y recaer una y otra vez en su limitación; el caso es parecido en Hegel. Aunque, en Hegel, la razón se manifiesta como la razón más objetiva y más absoluta que puede existir, sigue siendo siempre *sólo* razón; es lo supremo *para la filosofía*, pero no para el espíritu absoluto como tal [25]. *Ahora se debe elevar la voluntad absoluta a semejante altura de la especulación, como ya ocurrió con la razón*; en el viejo Fichte ya se encuentran muy profundas alusiones a esto [26], las cuales, aunque sean importantes, siguen siendo siempre *sólo alusiones*, análogas a las alusiones verdaderamente especulativas que vemos aparecer en Kant, pero cuyo real y completo descubrimiento sólo a Hegel debemos. Ya hemos apun-
115 tado en el primer capítulo que, tanto en la filosofía como en la vida, no se puede seguir ninguna dirección nueva y grande ni efectuar ningún descubrimiento importante sin que previamente se hubiese anunciado como un meteoro. Esto también puede decirse de la nueva dirección que el espíritu ha de seguir ahora, y donde la filosofía, abandonando su más propio y conveniente punto de vista, pasa, más allá de sí, a un territorio extranjero, sí, pero que condiciona enteramente su desarrollo ulterior, esto es, pasa al territorio *absolutamente práctico* de la *voluntad*, al que reconoceremos como el anunciado frecuentemente por los filósofos más recientes [27], y que, en el proceso de desarrollo de la filosofía misma, constituirá lo que el romanticismo significa para el arte. La verdad, la idea y la razón son el núcleo más verdadero de la filosofía en general, y como ésta ha llegado ahora precisamente al desarrollo clásico absoluto de este núcleo, luego irá más allá; sin duda, se podría decir que la filosofía

misma desciende de esta altura, mientras que el espíritu en general se eleva enormemente hacia arriba.

Hegel ha conducido el espíritu solamente hasta el *en-sí* y el *para-sí*. Pero el *en-sí* y el *para-sí* sólo tienen su plena verdad en el *desde-sí*, al que de ningún
116 modo se debe confundir con el *fuera-de-sí*, que, por su parte, sería una categoría muy inmediata y abstracta en comparación con aquella otra, tan elevada y concreta. En efecto, el *desde-sí* significa producir desde sí mismo, pero sin alienarse a sí mismo; por tanto, de ningún modo significa salir, o incluso permanecer, fuera de sí. Por eso, el *desde-sí* es ante todo el resultado del *en-sí* y del *para-sí*, la unidad sustancial y permanente de estas premisas, que son abstracciones incluso con respecto a ellas, pero a las que el *desde-sí* en modo alguno excluye de sí, ni abstrae de ellas. Ciertamente, el desde-sí también se refleja como tercera esfera en el transcurso normal del pensamiento mismo y, por eso, incluso la razón especulativa, *en tanto que este tercer estadio,* no es meramente pensamiento-en-sí y para-sí, sino pensamiento-desde-sí en general; por lo que incluso el pensamiento se convierte en un pensamiento realmente *activo,* y activo por sí mismo. El espíritu es sólo espíritu, puesto que es un *sí-mismo*; el *sí-mismo* es lo específico del espíritu, como lo *otro* es lo específico de la naturaleza. Por consiguiente, las formas principales del espíritu son:

a) el ser-por-sí-mismo;

b) el pensar-por-sí-mismo;

c) el obrar-por-sí-mismo.

a) En tanto que *en-sí-mismo*, el espíritu es *ser-por-*
117 *sí-mismo*, es decir, individualidad ideal, viviente, que se separa ante todo de la naturaleza y tiene *en sí misma* su centro; este es el primer estadio natural del espíritu, su *sensibilidad*.

b) En tanto que *para-sí-mismo*, el espíritu es *pensar-por-sí-mismo*, es decir, *conciencia*, que es el estadio de la reflexión del espíritu en general.

c) Pero, en tanto que *desde-sí-mismo*, el espíritu es *obrar-por-sí-mismo*, es decir, *libre actividad* como tal, que es la más concreta evolución del espíttitu.

En cambio, la naturaleza sólo puede conseguir el *uno-en-otro*, el *uno-para-otro* y el *uno-desde-otro*. Su ser es un ser extranjero, por eso la naturaleza es un *medio*; su pensamiento es la conciencia *de otros sobre ella*; finalmente, su obrar es un obrar *puesto* desde fuera, por eso la naturaleza está sometida a sus leyes físicas, por eso tampoco puede producirse un milagro en la naturaleza. Sólo el *espíritu* es capaz de milagros, porque sólo él es *autónomo*. Esta autonomía del obrar-por-sí-mismo es lo supremo, lo que se puede predicar de lo absoluto.

De esto resulta que el espíritu, a decir verdad, no es *solamente* actividad, sino actividad *en general*. En efecto, el pensamiento, en su elemento más puro, es
118 lo *lógico* como tal; en cambio, el ser, en su elemento más propio, es de nuevo lo *físico*; por consiguiente, el *obrar* es el elemento más propio de lo *espiritual*, y el espíritu es *actividad* κατ' ἐξοχήν [28]. Como hemos dicho, primeramente el espíritu es *sensibilidad, en sí*, y éste es en él el lado del ser; después es *conciencia, para sí*, y éste es en él el lado del *pensamiento*; pero, finalmente, es *libre actividad*, y ésta es su tercera y *más propia* determinación. Por consiguiente, cuando Hegel dice que el espíritu, en primer lugar, es *simple*, inmediato, y que después se duplica, puesto que *se convierte en para sí* mediante la conciencia, todo esto está dicho con mucho acierto; sólo hay que añadir que su determinación ulterior es *triplicarse*, puesto que *tiene que reproducir prácticamente, desde sí*, la *conciencia, traducir* el *pensamiento al ser*; reproducción y traducción estas que de ningún modo constituyen sólo un *momento* de la conciencia (por ejemplo, la práctica frente a la teórica), sino que, justamente al contrario, son un *estadio específicamente superior* a la conciencia; un estadio en el que la conciencia desemboca, y al que el espíritu tiene que elevarse, para, sólo en él, realizar su verdadera vocación, lo que no puede hacer

119 en la teoría como tal. Sé muy bien que, de esta forma, quito importancia a la teoría misma, y que se me va a acusar de recaer en la oposición, ya histórica, de la teoría y de la praxis. Pero, por lo que respecta ante todo a la dimensión de esa importancia, es una dimensión anómala, que sólo pudo tener validez mientras la teoría misma era *lo más excelente*, y *pasaba por* lo que domina y condiciona todas las cosas, por tanto, mientras se había desarrollado la suprema síntesis sólo *bajo la forma del pensamiento*. Pero, en cuanto a la oposición en cuestión, uno debe guardarse de confundir *identidad* con *indiferencia*. La importante frase de Spinoza: *"Voluntas et intellectus unum et idem sunt"* [29], hay que entenderla ciertamente en el primer sentido y no en el segundo, y no hay que *poner* la diferencia nada más que *como un estadio de desarrollo*; de manera que la praxis se relaciona con la teoría lo mismo que el pensamiento especulativo con el reflexivo. Hegel, aunque conocía tan profundamente la esencia de lo práctico *, ha contribuido de ordinario a este malentendido entre los modernos, al que, sin embargo, no se le puede llamar verdadero malentendido, sino sólo *conocimiento que todavía no ha madurado*.

120 En efecto, en Hegel lo *práctico todavía* está *absorbido* por lo *teórico*, todavía no se ha *diferenciado* de él, todavía está considerado, por así decirlo, como una *emanación secundaria* de lo teórico. Pero su verdadero y auténtico destino es ser un estadio *separado, específico*, e incluso el *supremo*, del espíritu. Mas la cuestión de lo superior y de lo inferior ya ha sido resuelta anteriormente mediante la distinción de una *praxis pre-teórica* y *post-teórica* (es decir, de una praxis inconsciente y consciente); de lo que resultó que los dos puntos de vista opuestos tienen su fundamento en ella. Sólo importa determinar de qué praxis se trata: o bien de la praxis inmediata, que la teoría tiene todavía *fuera de sí*, como algo futuro, o bien de la pra-

119 * Por ejemplo, en los parágrafos introductorios de la *Filosofía del derecho*.

xis absolutamente mediatizada, ya penetrada por la teoría y que, por tanto, comprende a ésta *en sí*. Según Hegel, la voluntad sólo es un modo particular del pensamiento, lo que es una concepción errónea; más bien es el pensamiento un mero momento integral de la voluntad, pues el *pensamiento que se vuelve a convertir en el ser* sólo es voluntad y acción. Según Hegel, todo obrar espiritual sólo tiene este objetivo: hacerse
21 *consciente* de la unificación del lado subjetivo y objetivo *. Considerado abstractamente, esto es verdadero, pero fenomenológicamente sería mucho más correcto *invertir* completamente la relación y decir: toda conciencia espiritual sólo tiene el objetivo *de realizar activamente desde sí* esta unificación. El principio, totalmente correcto desde el punto de vista fenomenológico **: *"Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu"* [30], ahora se *eleva un peldaño en el desarrollo del espíritu*, y, por tanto, rezará así: *"Nihil est in voluntate et actu, quod prius non fuerit in intellectu"* [31].

Así, ha quedado establecida la identidad real del saber y del querer, sin perjudicar a su diferencia. La conciencia, con toda su actividad, que, como hemos dicho, es el atributo principalísimo del espíritu, y que, por tanto, tiene que manifestarse en cada uno de los estadios de éste, todavía no es actividad *pura*, y sigue estando afectada de pasividad. Por consiguiente, su actividad todavía es una *actividad pasiva*, y esperamos que ésta, lo mismo que la *libertad necesaria*, ya no
22 sea considerada como una contradicción. La *actividad activa* (que, según lo dicho, no es un pleonasmo, sino la actividad *par excellence* [32], y que se expresa sin estar

121 * Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, p. 38.

** Aquí ponemos adrede el predicado "fenomenológico", porque, desde otro punto de vista, como ha indicado Hegel, también es verdadero lo contrario. Pero, considerado fenomenológicamente, Locke ha expresado lo correcto. Nuestro principio también puede ser traducido así, pues en el pensamiento no se puede producir nada que nosotros no *queramos* pensar. Pero, en el desarrollo normal del espíritu, el pensamiento tiene que adelantarse a la realización consciente.

afectada de ninguna influencia extranjera) sólo se desarrollará en el futuro:

a) *subjetivamente,* mediante el cultivo adecuado de la voluntad;

b) *objetivamente*, mediante el cultivo adecuado de la vida política;

c) pero, *absolutamente*, mediante la consecución de la identidad sustancial y suprema del ser y del pensamiento, lo cual es el *obrar* absoluto.

Por consiguiente, la voluntad tiene que seguir su proceso fenomenológico como la razón ya siguió el suyo. Por su parte, la vida política tiene que afirmar su dominio universal como lo hicieron sucesivamente el arte y la filosofía. Finalmente, el obrar absoluto debe acreditarse como el obrar teleológico *κατ' ἐξοχήν* [33], puesto que es esencialmente proceso, tiene en sí constantemente la lucha, atraviesa continuamente obstáculos y no deja de conseguir victorias. Así, la síntesis *en lucha* y la síntesis *en reposo* se convierten en la síntesis *creadora*. El hecho de que la síntesis del arte fuera una síntesis en lucha solamente, una síntesis insuficiente, está *fácticamente* demostrado por su decadencia; pero el hecho de que la síntesis de la filosofía sea, igualmente, todavía defectuosa, lo creemos
123 haber demostrado *teóricamente* mediante la acentuación de su unilateralidad y abstracción al reconocer su carácter *relativamente concreto*. A la segunda síntesis, es decir, a la de la filosofía, hay que compararla, para ilustrar mejor esta relación, con el imán, cuyos dos polos están reconocidos ciertamente como idénticos, pero donde sin embargo se considera al polo norte, de un modo completamente unilateral, más importante que al polo sur, y donde aquél se convierte en el único *polo indicado*. En la identidad hegeliana, el *pensamiento* es *el polo indicado*, e, igualmente, su método es la *brújula*, en la que el polo norte goza de mayor reconocimiento, aunque no se ignora que el polo sur tiene exactamente los mismos derechos. Pero, en el ulterior proceso electromagnético, el polo norte

es despojado de la autoridad preponderante que todavía posee en la brújula, y se reconoce que, desde el punto de vista *dinámico*, tiene exactamente los mismos derechos que el polo sur; del mismo modo, también en el desarrollo futuro de la filosofía la polaridad preponderante del pensamiento será abandonada, y pasará normalmente al proceso del *obrar*.

El tránsito desde el punto de vista clásico de la filosofía (que es precisamente el idealismo absoluto) a un territorio nuevo y ciertamente extranjero, que sin embargo será enteramente el suyo a pesar de ser otro, es *totalmente análogo* al tránsito del arte clásico al arte romántico. Como quiera que el arte haya perdido, mediante este tránsito, su más alto significado y su dominio universal, ahora la filosofía espera lo mismo; pero como, de esta forma, en modo alguno se perjudicó al ulterior progreso del arte, también la abdicación de la filosofía como tal debe ser solamente un paso del desarrollo. Para caracterizarlo, lo mejor que podemos hacer es servirnos *casi* de las propias expresiones de Hegel respecto al arte, sólo con algunas modificaciones, exigidas por la diferencia del objeto y el *desplazamiento* de la síntesis *un escalón más arriba*. Por consiguiente, si se compara lo que sigue con lo que se encuentra en las *Lecciones sobre la estética* (parte I, págs. 102-104), ciertamente se tendrá que reconocer que nosotros tomamos realmente de Hegel para dar testimonio de él mismo.

El idealismo absoluto alcanzó lo más alto que puede conseguir la filosofía, y, si algo es defectuoso en él, sólo puede serlo la filosofía misma y la limitación de la esfera filosófica. Esta limitación consiste en que la filosofía en general convierte en objeto de forma *supra-sensible* y abstracta lo universal infinitamente concreto y eminentemente *activo* según su concepto, esto es, el espíritu; y consiste en que, en el idealismo absoluto, la filosofía acoge en sí la integración perfecta del pensamiento y del ser como *mera* mediación unilateral. Pero, en esta identidad, el espíritu todavía no llega realmente a su verdadera y suprema determinación, a

su suprema identidad. Pues el espíritu no es meramente la *interioridad* absoluta; tampoco puede configurarse libremente en sí, para sí y desde sí mientras se le siga asignando esta interioridad como su modo de existencia adecuado. Partiendo de este principio, la forma futura de la filosofía volverá a suprimir esa unidad especulativa del idealismo, porque ha adquirido un contenido que va más allá del idealismo. Pues bien, el estadio superior es el *obrar* de esta unidad que existe en sí y para sí, la misma unidad que la forma absolutamente idealista de la filosofía tiene en su contenido terminado en el pensamiento. Pero esta elevación del *en-sí* y del *para-sí* al *obrar determinado por sí* produce una enorme diferencia. Es la infinita diferencia que separa, por ejemplo, al hombre abstracto en general del hombre que se ha apropiado *del desarrollo concreto de sus determinaciones* en las supremas esferas del espíritu, es decir, la infinita diferencia que separa
126 al yo todavía relativamente abstracto del yo que se determina, desde sí, hacia la más concreta personalidad. Pues bien, si, de este modo, el en-sí y el para-sí de los estadios anteriores, la suprema síntesis, es elevado, por una parte, desde una unidad sólo *inmediata* y, después, por otra parte, desde una unidad sólo *consciente* a una tercera unidad *constituida por sí*, entonces el elemento adecuado para la realidad de este contenido ya no es

a) la existencia sensible, inmediata, de lo espiritual, por ejemplo, la forma humana corporal, en tanto que *exterioridad natural*, ni

b) la *interioridad autoconsciente*, en tanto que suprasensibilidad abstracta, sino

c) la penetración real de lo exterior y de lo interior en el proceso del obrar absoluto, mediante el cual lo *exterior recordado*, o *interiorizado*[34], en lo interior *se vuelve a exteriorizar, pero sin enajenarse.*

Así, la unidad de la naturaleza humana y divina deja de ser, por una parte, una mera unidad individual y sensible (punto de vista este ya superado hace tiem-

po), y, por otra, deja de ser meramente una unidad sólo consciente y a realizar sólo mediante el saber espiritual y en el espíritu, para convertirse ahora, mediante la *voluntad* del espíritu, y en el *proceso* del *obrar* absoluto, en una unidad *constituida por sí*. Por eso, el nuevo contenido obtenido de esta forma ya no está ligado a la representación sensible, representación que le corresponde a aquél; tampoco está ya meramente liberado de esta existencia inmediata, que tuvo que ser puesta negativamente, superada y reflejada en la unidad espiritual; sino que es, *en tercer lugar*, un contenido producido desde sí mismo, el cual ciertamente vuelve a manifestarse en la sensibilidad, pero no inmediatamente, como en su primer estadio, sino enriquecido por la mediación; y esto será ante todo la verdadera *rehabilitación de la materia*[35], y la reconciliación absoluta, igualmente justificada por ambas partes y sustancial, de lo real con lo ideal. De este modo, la filosofía futura será el ir la filosofía más allá de sí misma, aunque dentro de su propio territorio y bajo la forma de la filosofía misma. Por eso, podemos detenernos un poco en la idea de que, en este tercer estadio, el objeto está constituido por la *espiritualidad libre y concreta*, la cual debe desarrollarse como espiritualidad en beneficio de *lo interior y de lo exterior del espíritu*. De ahí que, con arreglo a este objeto, la filosofía ya no pueda trabajar simplemente para el pensamiento intelectual, sino para la realidad que converge con su propio concepto, es decir, consigo misma: para la objetividad del sujeto, para la voluntad especulativa, la cual, en tanto que espiritual, tiende a la libertad desde sí misma, busca y finalmente encuentra su reconciliación en la realidad absolutamente espiritual. Este mundo *recordado*, o *interiorizado*[36], aunque creado de nuevo, constituirá el contenido del futuro y, por eso, en tanto que este interior, se representará a sí mismo de forma adecuada en lo exterior. Así, se celebra la *paz* absoluta de la interioridad con la exterioridad, y dicha paz hará que se manifieste, tanto en lo exterior como en lo interior, la victoria mutua, la

8

cual saca de la nulidad a lo que se manifiesta sensiblemente.

Así, hemos descrito la transición con las propias expresiones de Hegel y sólo hemos cambiado en ellas sus resultados, o, hablando con propiedad, hemos desplazado a aquéllas un peldaño más arriba; pues, lo que en Hegel ya era resultado y quería pasar por el elemento último, a nosotros nos ha servido simplemente de elemento mediador, y sólo se legitima como elemento *penúltimo*. Por consiguiente, lo hemos visto incluso en la contradicción, y, de esta forma, surgió la necesidad de avanzar hacia una síntesis ulterior. Así pues, a la filosofía como tal le anunciamos una nueva época, en la que aquélla, aún abandonando su ele-
129 mento más propio y su punto de vista, se convierte en un progreso del espíritu. Pero, por otra parte, hemos visto que el arte, tan pronto como estuvo más allá de sí mismo, y a pesar de haber sido elevado a un estadio superior, tuvo que ceder ante la salida del sol del pensamiento y de la filosofía, y cambió el valor absoluto que tenía para sí por la sujeción a la interioridad del pensamiento; del mismo modo, la filosofía, en el futuro, tiene que consentir en ser sobre todo *aplicada*; y, lo mismo que la poesía del arte pasó a la prosa del pensamiento, la filosofía tiene que descender desde la altura de la teoría a los campos de la praxis. El destino futuro de la filosofía en general es ser la filosofía práctica, o, hablando con más propiedad, la *filosofía de la praxis*, con una influencia lo más concreta posible sobre la vida y la situación social; su destino futuro es ser el desarrollo de la *verdad* en la *actividad concreta*. No se debe considerar esto como una postura indigna de ella, lo mismo que, con respecto al arte, no se consideró indigna la subordinación de éste a la interioridad del pensamiento romántico. Pero, por otra parte, no se puede negar que esto es un desplazamiento de la esencia de la misma y una *abdicación* parcial, y el motivo de ello ya ha sido suficientemen-
130 te indicado al aludir a la imposibilidad, por parte del pensamiento, de alcanzar el estadio supremo de la iden-

tidad. Pero, lo mismo que el pensamiento y la reflexión dejaron atrás a las bellas artes, ahora la *acción* y la actuación social dejará atrás a la *verdadera* filosofía. Por ello, justamente en este momento, la conciencia se apresura a penetrarlo todo y, apenas habiendo llegado a sí misma, ahora intenta precipitar la acción. Esta circunstancia fenomenológica es la razón por la que, precisamente en esta época, se nos aclaran de golpe tanto el pasado como el futuro. La conciencia ha llegado a la madurez, ha abierto los ojos de su cabeza de Jano.

Quizás se objete que la filosofía, en vez de extinguirse así, ahora parece, justamente al contrario, ante todo florecer y fundamentar su dominio del mundo. Pero esto sería cometer el mismo error que el que se cometió cuando se quiso tomar el apogeo del sol por su salida. Cuando Grecia disfrutaba de las obras de un Fidias, ya estaba próxima la hora postrera del arte. Hegel es el Fidias de la filosofía. Ha examinado a fondo el universo en general y, sin afirmar que en el campo de la especulación ya no queda nada que investigar, tenemos que confesar que lo esencial ya está descu-
31 bierto. El descubrimiento del método es realmente el descubrimiento de *la piedra filosofal,* esperado con ansia desde hace tiempo; por consiguiente, ahora se trata de *hacer los milagros* que están en el poder de esta piedra. Es cierto que la filosofía todavía descubrirá muchas cosas, *pero a sí misma ya se ha descubierto*, y, precisamente por ello, sobrevive a sí misma en este momento. A la época de la filosofía tampoco se la ha perjudicado lo más mínimo en el desarrollo del espíritu del mundo, pues ha estado celebrando su prosperidad desde Aristóteles hasta Hegel. Por tanto, si ahora el pensamiento ha alcanzado su punto culminante y ha cumplido su tarea esencial, tiene que *retro*ceder mediante el *pro*greso mismo, es decir, tiene que pasar de su estado de pureza a un elemento extranjero. Por consiguiente, no vamos a vacilar en decir que la filosofía, de hoy en adelante, empezará a ser *aplicada*. Con ello, sigue siendo siempre fin en sí misma, como el arte, pero, al dejar de ser considerada como

el más importante punto central del espíritu, comienza su servidumbre *relativa*. Su destino más próximo es vulgarizarse, transformar su carácter esotérico en un carácter exotérico; dicho en pocas palabras, si se permite esta expresión antinómica: la filosofía tiene que *volverse superficial en la profundidad*; pues todos están
132 convocados a ella, y el que *quiera* pensar está *elegido* para ella. Por consiguiente, ahora empezará su flujo normal sobre las circunstancias sociales de la humanidad, con el fin de desarrollar la verdad absolutamente objetiva en la realidad no meramente existente, sino también cultivada. A partir de esto se puede comprender el furor (elevado en nuestra época a monomanía) por edificar sistemas sociales y construir la sociedad *a priori*, el cual, por lo demás, sólo es un vago presentimiento de una exigencia de la época que hasta el momento todavía no ha madurado hacia la conciencia clara. Pero, ¿se le debe llamar a esto anomalía? Según el contenido, sí, pero, según la forma, de ningún modo; pues, formalmente, ahora la conciencia se siente autorizada para dirigir las verdaderas acciones, y ya no para reconocer la realidad como realidad meramente existente, sino para determinarla como realidad *conocida* y *querida*; pero como, hasta el momento, *meramente sentía* esto y, por tanto, sólo se encontraba en el estadio de la sensación e intuición de ello, tampoco podía llegar todavía al *verdadero contenido*, y por eso el contenido aún es anómalo. Pero, puesto que ahora la conciencia sale *de sí*, en adelante seguirá su camino hacia los ricos campos del espíritu objetivo, y los descubrimientos que haga en este nuevo
133 camino serán precisamente los resultados de la orientación futura de la filosofía. Pero, en cambio, podría ser un craso error ignorar, por amor a la filosofía, que es normal la actual tendencia *práctica* (sobre todo práctica) del mundo *.

133 * Estas consideraciones referentes al desarrollo absoluto del espíritu en general y a sus principales formas específicas eran absolutamente indispensables para llegar al tercer punto de vista de la historia universal, al punto de vista teleológico todavía no establecido. Aunque aquí sólo he hecho rápi-

* * *

34 Según esto, todo lo dicho hasta el momento se puede formular en la siguiente exposición de los principales estadios del espíritu:

---

das alusiones a una discusión que hay que mantener en el futuro, creo haber dicho lo suficiente como para, quizás, *dar lugar* a los más graves malentendidos. En efecto, las determinaciones que hemos indicado como lo *determinante* de la orientación futura, precisamente porque sólo en el futuro debían llegar a un *determinado grado de elaboración*, hasta el momento han sido o bien descuidadas o bien tratadas incluso erróneamente; por ello, no cabe duda de que gran cantidad de *prejuicios* científicos se opondrán a la innovación. Así, por ejemplo, probablemente se entenderá la voluntad en su mera subjetividad, incluso en su misma particularidad y contingencia; así, se considerará al bien como algo mezquinamente práctico, donde la utilidad será tenida por lo supremo, e incluso por algo afectado por la oposición de lo teórico y de lo práctico. Con la acción quizás no se pueda aclarar nada al principio, puesto que, en comparación con los demás *objetos* de la filosofía, se la considera algo todavía extraño. Además, todavía estoy seguro de que semejantes discusiones erróneas pueden provenir incluso de cabezas especulativas que, después de habernos prestado sus concepciones, se esforzarán en combatir por doquier lo que se han imaginado que es nuestra opinión. En efecto, los que se encuentran a una considerable altura de la especulación a veces han sido sorprendidos por el vértigo, de tal modo que sólo ven claramente lo que se encuentra precisamente
134 en su *nivel*, y no aquello que queda realmente más abajo, y con lo que tuvieron que tejerse a sí mismos al pasar por ello. Pero, lo que sobresale realmente por encima de ellos, lo desplazan, mediante una ilusión óptica, hacia una región inferior, y, con la más firme de las conciencias, lo consideran *bona fide*[37] algo que han rebasado hace ya muchísimo tiempo. Naturalmente, esta conciencia les parece tan clara, que incluso son capaces de determinar con exactitud el *número de escalones* que los separan de ello. Contra una ceguera tan peculiar no hay ningún otro remedio más que el de esperar algunos años de progreso, que aclararán cuál es la relación correcta de estos estadios. Sé muy bien que la ilusión puede producirse a ambos lados, y que, por una parte, los que, según su sistema y según el proceso de desarrollo de la conciencia, pueden asignarse un determinado lugar donde debe residir el presunto error, pueden sacar de esta

135 1. El estadio de la belleza, donde lo interior (el concepto) corresponde a lo exterior (la objetividad), pero sólo como lo *particular*, como el "esto" inmediato, como particularidad, cosa exterior, etc.

2. El estadio de la verdad, donde, por el contrario, la objetividad corresponde al concepto, donde lo exterior ya no es el receptáculo de esta unificación, sino lo general mismo; ya no el "esto", la cosa, etc., sino todo lo real, la esencia, la idea.

3. El estadio del bien en su más alto significado, de ningún modo como algo meramente opuesto a lo verdadero, sino como suprema identidad del concepto con la objetividad; identidad esta que aparece

a) ya no meramente de modo exterior, en el "esto", como *particularidad*, ya no

---

conciencia mucha fuerza negativa para ofrecer resistencia a esta innovación tenida por vieja; pero, por otra parte, no puedo menos de llamar la atención sobre el hecho de que esta abstracta y sistemática asignación de lugares y estas consideraciones tenidas por fidedignas de ningún modo pueden estar fundadas en conceptos, sino en opiniones e ideas preconcebidas, prejuicios estos que, por su parte, tienen su fundamento en el contenido filosófico todavía no absolutamente llevado a la práctica: pues, por muy convencido que pueda estar un filósofo actual de la importancia del método descubierto, seguro que ninguno afirmará que el sistema de la filosofía ya está absolutamente constituido; por tanto, allí donde, en él, aparezcan lagunas o incluso definiciones enunciadas de una forma errónea, puede ocultarse el motivo por el que se considera verdadero el error y, contrariamente, el motivo por el que no se considera verdadera la verdad superior.

Aunque soy contrario a polémicas anticipadas, a veces me veo obligado a entrar en ellas, para ahorrar a mis eventuales adversarios objeciones banales. A mi modo de ver, la polémica mancha todo escrito *positivo*, pero sólo al pensa-
135 dor que ha echado profundas raíces en el suelo de la ciencia y que se cobija en él le incumbe abstraer completamente de éste, porque su ya reconocido poder y, además, las plantas que crecen bajo su protección lo protegen suficientemente de persecuciones; pero nosotros, que somos los últimos vástagos existentes en el campo de la ciencia, a menudo tenemos que armarnos incluso con aguijones para poder resistir contra el *servum pecus*[38] que pace a nuestro alrededor.

b) meramente de modo interior, en todo, como *generalidad*, sino

c) de modo interior y exterior, como *individualidad* concreta; *individuo* este que *es, sin duda alguna, el agente de sí mismo.*

Por consiguiente, este individuo ya no es lo inmediato, y, así, lo *insuficiente*, en tanto que mera *correspondencia* en la relación *con lo otro;* tampoco es ya lo meramente mediatizado, lo que claramente ha *llegado-a-sí* al relacionarse *consigo*, sino que es lo más concreto que hay, lo absolutamente mediatizado, *lo que actúa automáticamente desde sí*, que, además, precisamente debido a su carácter concreto, comprende lo *anterior* en sí, y, consiguientemente, es a la vez enteramente en sí y para sí. El bien, la acción, la voluntad, tal es, por tanto, el núcleo de la nueva orientación que hay que seguir.

Por consiguiente, en el arte ya está realizada por primera vez la identidad del pensamiento y del ser, pero de un modo unilateral, inmediato, sensible. Igualmente, en la filosofía está realizada *por segunda vez*, pero, al contrario, está realizada de modo suprasensible, reflexivo y, por tanto, unilateral. Pero, en la vida y en la actuación sociales, esta unidad se realiza *por tercera vez* κατ' ἐξοχήν [39], de modo omnilateral y absolutamente mediatizado; y esto a expensas del *deber*, pues sólo en este estadio el deber pasará, en la realidad, *del pensamiento al ser mediante el obrar.* Por consiguiente, en el gran razonamiento del universo, el obrar aparecerá como *terminus medius* [40], aunque, desde otro punto de vista, el silogismo también puede tomar formas diferentes.

* * *

Pero, para retornar de nuevo al tema particular de nuestra investigación, podemos formular nuestro nuevo punto de vista teleológico sobre la Historia Universal mediante la siguiente definición:

la Historia Universal es el proceso de desarrollo del espíritu de la humanidad en la sensación, en la conciencia y en la puesta en práctica de lo bello, de lo verdadero y del bien; un proceso de desarrollo al que tenemos que conocer en su necesidad, contingencia y libertad.

El análisis de esta definición nos desvelará el punto de vista en su totalidad. Como éste es un *tercer* punto de vista, es ante todo *sintético*, es decir, no se contenta con sentar un principio *específico*, que sería diferente de los anteriores, aunque se hubiese desarrollado a sí mismo desde ellos; sino que suprime especulativamente estos principios anteriores, es decir, los integra en sí como momentos de él mismo. Por eso, en esa definición, no nos limitamos al elemento que se acaba de añadir, sino que lo dejamos *reflejarse* en los estadios anteriores, lo mismo que, contrariamente, también establecemos el *reflejo de los estadios anteriores en el nuevo estadio*. A partir de aquí nos han surgido nueve factores, que se encuentran en la definición y que tenemos que *combinar* alternativamente de la manera siguiente:

138

A) *El mundo antiguo* es el mundo de la *sensación* inmediata y, bajo esta forma del espíritu, en tanto que primera totalidad, se ha desarrollado en él la *belleza*, la *verdad* y la *libertad*.

a) Bajo esta forma, la belleza estaba en su propio ambiente, pues el arte es precisamente el estadio inmediato y sensible de la síntesis; pero la Antigüedad es el *período del ser*.

b) Mas la verdad se nos manifestó anticipadamente; de ahí que, en esta época, la filosofía sea o bien obra fragmentaria, como la filosofía oriental y la griega arcaica, o bien obra de arte, como, por ejemplo, la filosofía platónica, y así hasta Aristóteles (que, en el campo del pensamiento, inauguró expresamente la nueva era, la cual, en el campo real de los acontecimientos históricos, data ante todo de la Invasión de

los Bárbaros); o bien, finalmente, la filosofía fue casual y pasiva imitación, como la romana.

c) *El bien práctico* todavía está tanto más anticipado; pero, como este tercer elemento encierra en sí un *retorno* a la *primera* inmediatez, *ha nacido*, en el
39 mundo antiguo, *con una belleza natural*. Por eso, los Estados de la Antigüedad son, en general, *Estados naturales*; incluso el Estado griego queda afectado de este carácter, pues la eticidad griega es una eticidad *innata, previamente existente, instintiva* y de ningún modo mediatizada por la subjetividad del pensamiento. Por eso, Hegel se expresa equivocadamente al decir que la conciencia de la libertad despertó por vez primera en Grecia. En cambio, nosotros afirmamos que sólo existía la *sensación* de la libertad, mientras que la *conciencia* de ésta dormitaba hasta la llegada del cristianismo. Y, en efecto, la libertad griega es una libertad de las particularidades y de la inmediatez inconsciente; no es el hombre en tanto que hombre, es decir, según su generalidad abstracta, el que fue *reconocido* como libre, es decir, como fin en sí mismo (que es el supremo bien teleológico), sino sólo el que nació griego por azar de la naturaleza. El caso es el mismo en Roma, con la sola diferencia del espíritu que se lanza inmediatamente hacia fuera, mientras que el espíritu griego tenía suficiente con lo que había dentro de sí mismo. Pero la *particularidad* y la *contingencia* es precisamente la *forma de la sensación*, mientras que la generalidad y la necesidad son el atributo de la *conciencia verdadera*. Es probable que en la sensación
40 también haya conciencia, pero sólo conciencia en sí, no conciencia como tal, la cual sólo alcanza su significado y despliegue propios en el *conocimiento*.

B) La *conciencia* del espíritu del mundo ha despertado sobre todo con el *cristianismo*.

a) Su relación con la belleza empezó siendo la del *sobrepasar*; para la conciencia, el arte, en su florecimiento, era algo pasado; por eso, lo interior (el concepto) adelantó a lo exterior (la objetividad), y el arte

plástico se transformó en el romanticismo pensante. Pero, como se destruyó la pura y adecuada proporción del clasicismo, la conciencia se *opuso* a la sensación, y así, finalmente, la praxis inmediata del arte, o, dicho en términos de subjetividad, la *inspiración*, se transformó en *teoría* de la misma, y , en vez de obras de arte, el espíritu del mundo produjo la *estética*.

b) En cambio, con respecto a la *verdad*, aquí la conciencia se encuentra en su *relación normal*, pues el mundo moderno es el *período del pensamiento*. Con el cristianismo, el espíritu del mundo entró *en sí*, la religión adoptó incluso la *forma del pensamiento y del conocimiento*, la *fe* fue presentada como salvífica y el cristianismo nos ha revelado *la verdad suprema*. Por eso, *fue* totalmente aceptable que, al comienzo, el *pen-*
141 *samiento del pensamiento*, es decir, la filosofía, entrara al servicio de la teología, pues allí tenía dada toda la plenitud del *verdadero contenido*. Su posterior separación de la teología sólo se produjo por amor a la unificación superior que ahora se manifiesta; pues la verdad que aparecía con el cristianismo bajo la forma inmediata de la representación religiosa fue elevada ahora, mediante la especulación, a la cumbre del pensamiento, el cual reconoce a la misma como su único y pleno contenido. Finalmente, en sí misma, la conciencia ha prosperado hasta llegar a su apogeo, y el pensamiento, como hemos dicho, se ha establecido como el principio dominante de la síntesis universal.

c) Pero, con respecto al bien, la conciencia todavía está en la relación de una premisa con su consecuencia; por tanto, su posición no es una posición concreta y adecuada, sino todavía abstracta. Por eso, la libertad, cuyo concepto es ser absolutamente concreta, aquí sólo ha aparecido en su más ideal abstracción, y, al despertar la conciencia, sólo se ha reconocido libre al hombre *abstracto*, es decir, según su mera generalidad, en oposición al elemento particular de la Antigüedad. Por consiguiente, en este estadio, la libertad es una libertad meramente ideal, mientras que en el estadio precedente era una libertad sólo *real*, lo que,

tanto en un caso como en el otro, es insuficiente. La
42 abstracción de este punto de vista ha sido llevada hasta el extremo por la *subjetividad* de éste, *la cual es aquí el elemento conductor*, lo que dio origen precisamente al protestantismo en la esfera de la religión y al liberalismo en la esfera de la política. Pero estas dos formas de la vida religiosa y política son simplemente los extremos de la subjetividad abstracta; y a esta unilateralidad, de la que está afectada la una y la otra, así como al vacío que resulta de ella, es precisamente a lo que se oponen los conservadores y los hombres de autoridad.

La yoidad es, por cierto, este gran principio motor, es lo que ha formado la época más reciente, y cuya legitimación también constituye lo verdadero que hay en esta esfera; pero lo no-verdadero es la *permanencia* en el vacío relativo del mismo. El yo tiene que llegar a ser *concreto*, y esto sólo lo llega a ser mediante el proceso del obrar. Pero, en el pensamiento, aún estando en su estadio especulativo más concreto, el yo sigue siendo abstracto al relacionarse con el universo. Así, el hombre abstracto, en tanto que yo sólo general, es abstracto tanto tiempo como todavía no sea propietario; sólo en tanto que *propietario* es el hombre *propia* y *verdaderamente* hombre, y éste es el estadio más inmediato de su concreción, que aquí de ningún modo volvemos a tomar en el sentido del derecho abs-
43 tracto, sino en el sentido de la moral más elevada.

Así pues, se ha dicho muy acertadamente que los movimientos revolucionarios de nuestra época han salido *de* la filosofía; pero se habría debido añadir que, una vez alcanzado por la filosofía su carácter clásico, habría que esperar de ella, en cambio, una *evolución* que mediatizase lo abstracto procedente directamente de ella, y que le diese la forma de lo *concreto positivo*. Con esto, de ningún modo se alude a un retorno a las viejas andadas; pues ya no hay que revivificar aquello sobre lo que la Historia Universal emitió su juicio, sino que aquí se trata de *reconocer la positividad* del punto de vista abandonado y la *relativa vacui-*

dad y *abstracción* que lo *puramente* teórico produjo en lo práctico. Tan pronto como esto sea concebido especulativamente, llegaremos al *tercer* punto de vista, a saber:

C) A la puesta en práctica efectiva de todos los elementos anteriores, que incluso será nuevamente la orientación dominante del *futuro*. En este estadio, el espíritu del mundo se relaciona:

a) Con lo *bello*, como lo reclama Schiller, que estableció la verdadera teleología de la Historia Universal
144 desde el punto de vista del arte. La formación absoluta de la humanidad conforme al arte constituirá, en cierto modo, un retorno al mundo antiguo, sin distanciarse del moderno. Habrá alegría de vivir, sin perder la interioridad que retrocede hacia lo profundo de sí; sólo se suprime la discrepancia, que tantos dolores ha ocasionado a la humanidad, pero también tantos placeres interiores. Por consiguiente, no habrá un retroceso y descenso a la vida natural, sino una retirada y elevación de la vida conforme a la naturaleza hacia nosotros. Pero, como esto debe producirse conscientemente, precisamente esta fresca vida conforme a la naturaleza se transforma en una vida conforme al arte todavía más rica. En cambio, nuestra vida actual es ciertamente una vida *artística*, pero no una verdadera *vida conforme al arte*, que hasta el momento sólo anhelamos. Pero, como tenemos que confesar que nuestra vida está realmente *dénaturé*[41], no hay que definir el anhelo de la naturaleza mediante la famosa expresión: "*Retournons à la nature*"[42], sino más bien mediante la siguiente: "*Elevemos la naturaleza hasta nosotros*". Esto viene a decir que el desarrollo de la naturaleza tiene que madurar hacia el punto donde la misma aparecerá como receptáculo adecuado del espíritu y que la reconciliación gradual del espíritu con la naturaleza,
145 totalmente análoga a la reconciliación del hombre con Dios en las etapas pasadas de la revelación, debe llegar a su estadio absoluto.

Aquí, como en todo lo que sigue, el *deber de ningún modo es un defecto de la especulación,* pues las determinaciones que establecemos son algo *futuro,* a lo que, sin embargo, está asignado un puesto totalmente *determinado* en el proceso del espíritu del mundo. En general, al deber sólo se lo puede vencer completamente mediante el *obrar.*

b) En cambio, la relación del espíritu del mundo con lo *verdadero* no será la del regreso, puesto que dicho espíritu todavía se encuentra precisamente en este estadio, sino que sobre todo es (hecha excepción de la conciencia de sus actos) la relación del *paso de la verdad desde el pensamiento a las obras.* La famosa y desacreditada frase de Hegel de que todo lo racional es real y todo lo real es racional [43], todavía exige esta corrección: tanto lo racional como lo real sólo son resultados del desarrollo, es decir, en determinados estadios del espíritu lo racional coincide con lo real, para que después, de modo dialéctico, lo uno supere a lo otro alternativamente; y de esto resultan las épocas conflictivas de la Historia Universal [44]. La realidad se vuelve constantemente más *conforme* a la racionalidad; y, por ello, este proceso de desarrollo de ambas cosas sólo se separa en dos aspectos para volver a coincidir en un estadio *superior.* Por consiguiente, si en este momento lo *racional* ha conseguido solucionar sus contradicciones internas, se tiene que celebrar exactamente *la misma victoria en la realidad*: lo mismo que en la marcha del desarrollo del espíritu sólo hay *una* filosofía que tiene la vocación de llegar finalmente a sí misma y concebirse orgánicamente, también es característico de la realidad el mismo proceso; y no hay más que *un único* desenvolvimiento normal de la *vida social,* la cual sólo puede entrar en su verdadera carrera con la madurez del pensamiento. Así, la *dialéctica* realmente *objetiva de la vida* se aproxima a su punto de vista sumamente mediatizado, y las *contradicciones de la época* resaltan de una forma tan llamativa sólo porque maduran caminando hacia su cambio repentino y hacia su misma solución. Aquí llamo la atención de los pensadores especulativos sobre el

16

sistema de *Fourier*[45], no para ignorar los defectos fundamentales que convierten a este sistema todavía en una *utopía*, sino para mostrar que, con el fin de desarrollar la *verdad orgánica en la realidad*, se ha dado un paso importante. Ciertamente, esta estructura orgánica todavía está en el estadio del *mecanismo*, pero
147 ya es una estructura orgánica y de esto no se dan cuenta aquellos que no tienen a la vista el germen vivo, sino sólo la envoltura todavía muerta. En tanto que reconciliación *inmediata* del principio *platónico con el rousseauniano*, esta utopía probablemente tenga un enorme peso *para el futuro;* pero no digo *nada más* que reconciliación *inmediata*, pues, si ya fuese la reconciliación *suprema* de estos dos principios opuestos entre sí y que son los *prototipos de las dos épocas* de la Historia Universal, y si, además, hace que el germen orgánico todavía se desarrolle *orgánicamente*, también dejaría de ser utopía. Por eso, se puede decir que Fourier es el mayor de los utopistas, pero también el último. El defecto principal de la utopía es, en general, no desarrollarse con la realidad, sino *querer entrar en la realidad*; y esto no lo puede hacer jamás, pues, desde el momento en que *es* utopía, entre ella y la realidad se encuentra un abismo infranqueable; por lo demás, para que el desarrollo del principio no fuese utópico, lo racional tendría que coincidir totalmente con lo real, como se ha dicho. Pero como, sin duda, ahora la conciencia ha de preceder a la acción, en absoluto hay que tener miedo a la construcción de las relaciones
148 sociales; pues precisamente el error de las utopías de ningún modo está en ser *demasiado* racionales para la realidad, sino, al contrario, en *no* serlo *suficientemente*. La utopía, en vez de aproximarse a la realidad la mayoría de las veces, como ella cree, se aleja precisamente de la misma. Cuando se trata de desarrollar una verdad, no se puede ser lo suficientemente *ideal*, pues el bien real sólo es el otro costado de la misma. Por consiguiente, el sistema de Fourier es una utopía porque hace demasiadas concesiones a una realidad *preconcebida*; sin embargo, lo más especulativo es lo que se ha dicho sobre las actuales circunstancias de la

vida, aun cuando de ningún modo se haya dicho de forma especulativa y con conciencia especulativa; y esto lo comprenderá todo el que esté en condiciones de reconocer lo especulativo como un producto meramente instintivo en el océano de las contingencias. Así, *al* sistema de Fourier no le es inherente el futuro, como él creía, sino que el sistema mismo es inherente *al* futuro, es decir, es un momento importante de la formación de la *verdadera* realidad, pero sólo un momento, e incluso en una esfera muy *limitada*. Lo mismo que nada nuevo viene al mundo de una vez, tampoco una utopía puede realizarse de golpe en el mundo;
49 por tanto, si lo racional está separado de lo real, ambos tienen que atraerse mutuamente y aproximarse cada vez más mediante reconciliaciones imperfectas, hasta que, finalmente, coincidan orgánicamente. De ningún modo hay que pensar en que lo uno vaya a buscar unilateralmente a lo otro.

Por consiguiente, lo mismo que antes la *belleza de la vida*, la *formación* de esta última *conforme al arte* y la *reintegración de la naturaleza* era la primera exigencia que le formulábamos al futuro, ahora la *verdad de la vida* y la *verdadera solución de las contradicciones sociales* en la realidad es la segunda exigencia.

c) Pero, en este punto de vista, la actuación del espíritu del mundo se porta *con respecto al bien* como con respecto a su elemento más característico; pues, en lo que concierne a la belleza, vimos que el espíritu ante todo tiene que *retornar* a ella; en cambio, por lo que toca a la verdad, en cuya posesión se encuentra el espíritu, vimos que éste ha de *traducir* la misma a la realidad objetiva. El espíritu del mundo ha de desarrollar *desde sí mismo* el bien positivo, esto es, lo realmente teleológico. Este en ningún sentido es ya el bien abstracto, sino el bien absolutamente determinado y más concreto para la Historia Universal, ya que el espíritu del mundo llega a una *existencia* determinada
50 desde el *devenir* anterior; existencia esta que, por su parte, todavía sigue siendo *devenir*, es decir, existencia que se desarrolla cada vez más. *Este devenir gene-*

ral del espíritu del mundo, que se despliega *hacia la existencia individual a través de las principales formas particulares de la Historia Universal,* es el *resultado positivo* del proceso entero, las creaciones efectivas de la humanidad, en primer lugar como *hechos inconscientes,* pero después como *actos conscientes,* que son las *instituciones.*

El sistema de las instituciones es con respecto a la idea de la Historia Universal lo que el sistema de las *distintas artes* es con respecto a la idea de la belleza en general. Las diferentes direcciones del espíritu del mundo, que a menudo toman la forma de contradicciones, aquí alcanzan la *configuración* orgánica; y cada elemento abstracto de la vida de la humanidad encuentra en ella el *campo adecuado para esta vida* en la *objetividad,* en la cual puede moverse *autónomamente* (pues aquí esta autonomía es la autonomía sintética, por tanto, ya no la autonomía que está en la oposición, la cual, consecuentemente, ya incluye en sí la heteronomía). Este sistema de las instituciones, *positivo, orgánico* en sí, es ante todo la libertad real y *concreta*; pero, en cambio, no es nada menos que este elemento abstracto y vacío, que proviene unilate-
151 ralmente de la subjetividad, lo que todavía ahora se honra con este nombre, pues allí donde no hay un fundamento positivo, una existencia determinada, incluso se podría decir: allí donde no hay una realidad limitada por el concepto (pues todo lo real está limitado), tampoco hay libertad especulativa. Como la libertad en general es algo sintético, el *liberum arbitrium*[46] de ningún modo es su principio en general; sólo es *uno* de sus principios. Por consiguiente, si Leibniz se atrevió a decir: "*Ex mero Dei arbitio nihil omnino proficisci potest*"[47], ¿por qué queremos nosotros hacer que surja el *bien "ex mero hominis arbitrio"*[48]*?* Lo mismo que la libertad *concreta* es el *bien supremo*, la libertad abstracta es el mal supremo, el verdadero pecado original de la sociedad, el cual será borrado de la humanidad mediante el estado orgánico de ésta, lo mismo

que ya ha sido borrado del hombre particular renacido.

Por cierto, la objetividad de la libertad se ha ido desplegando paulatinamente a través del proceso entero de la historia [49]; pero, como hasta el momento sólo hemos pasado por dos estadios principales del espíritu, en realidad sólo estamos en posesión de las *dos categorías de instituciones abstractas*, esto es, de las instituciones *jurídicas* y *morales*. La primera institución ya experimentó su pleno desarrollo y madurez en
2 Roma, por tanto, ya antes del cristianismo; de ahí que el sistema del derecho romano sea y siga siendo el más perfecto en su abstracción, y no sea posible llevarlo más allá de este punto de su madurez. La moralidad interior, que ha despertado con el cristianismo y que atraviesa todo el período cristiano-germánico, ya se ha desarrollado, asimismo, absolutamente; y el principio moral general, aunque moviéndose sólo en situaciones privadas y, por ello, siendo abstracto en su mera interioridad, ya no ha de desarrollar nada más elevado que lo que ya se ha revelado en el espíritu del mundo. Pero la eticidad, que, por cierto, tuvo que surgir como *tercera* esfera *concreta* en las dos esferas abstractas que la preceden, pero sin encontrarse en ninguna de éstas como en un terreno adecuado para ella misma, *ante todo* está destinada a empezar su verdadero desarrollo y a presentarse en un grado de formación tan adecuado como el del derecho y el de la moralidad. Las circunstancias de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etc., ciertamente estuvieron presentes en cada estadio del espíritu del mundo, pero siempre estuvieron afectadas de la unilateralidad y de la insuficiencia de las respectivas premisas en la que aparecían, de manera que todavía falta sacar la con-
153 secuencia real y absoluta. Que esto sea la exigencia real de nuestra época, ya lo vemos al considerar el barullo instintivo que se manifiesta en los más importantes intereses de la humanidad, tanto en los espirituales como en los materiales. A este barullo sólo se lo puede calificar de verdadero proceso elemental de

la vida, que se anuncia mediante la fermentación, e incluso, parcialmente, mediante la putrefacción.

Por consiguiente, *el hombre* emerge de su abstracción y se convierte en el individuo social κατ' ἐξοχήν [50]. El *yo desnudo* abandona su generalidad y se *define* como la *persona* concreta *rica en relaciones.*

Igualmente, el *Estado* abandona su abstracta condición de separado, e incluso se convierte en *miembro de la humanidad* y de la *familia* concreta *de los pueblos.* El estado de naturaleza de los pueblos desemboca en un estado social de los mismos, y el derecho de los pueblos, hasta el momento todavía muy joven, se desarrolla cada vez más ricamente hacia la moral de los pueblos y hacia la eticidad de los pueblos.

Finalmente, la *humanidad*, cuyo carácter general apenas podría estar presente en la conciencia y en el pensamiento, se concibe de modo concreto y vivo, y se convierte en la *humanidad orgánica*, a la que, en su más alto significado, bien se le podría denominar *Iglesia.*

154 Así, el espíritu del mundo se sintetiza en sí orgánicamente mediante la *puesta en práctica* de lo *bello*, de lo *verdadero* y del *bien*, y, desde sí, se despliega de modo concreto en una totalidad estructurada de instituciones reales.

Pero, en el carácter total del espíritu del mundo, la puesta en práctica

a) de lo bello se producirá en el sentimiento —el *amor*...

b) de lo verdadero, en el saber —*la sabiduría* ...

c) del bien, en la voluntad —la *fuerza y omnipotencia de la vida*...

Y, así, la vida de la humanidad ha de tomar parte en estos tres predicados supremos de lo absoluto, lo que constituirá precisamente la suprema *glorificación* del espíritu del mundo.

* * *

Todavía tendríamos que examinar la tercera clase de los factores determinantes de nuestra definición de la Historia Universal, esto es, de los *predicados* de este proceso, así como caracterizar su intervención en la historia y en la historiografía.

a) La contingencia de la marcha de la historia es la intuición más inmediata que se puede tener del movimiento del espíritu del mundo. En la época de la belleza y de la sensación tampoco se puede tener otra; y esto es precisamente lo que constituye lo que de artís-
155 tico y encantador hay en ella. Pero esta contingencia forma simplemente el ser

b) de la *necesidad*, que, a su vez, es la *esencia* del proceso de desarrollo. Este segundo punto de vista tuvo que cumplirse totalmente al convertirse el espíritu en su contrario; pues la necesidad es el predicado de la verdad, de la conciencia y del pensamiento en general en el silogismo considerado. Por consiguiente, dentro de la segunda esfera principal de la Historia Universal cae la concepción *filosófica* de la misma, que procede de San Agustín y fue llevada por Hegel a su punto culminante, y donde se puso de relieve la esencia, en tanto que algo que se configura necesariamente en el acontecimiento que se produjo.

c) Sin embargo, a la esencia le es ciertamente *esencial* el fenómeno, pero el *fenómeno en general*, no *tal* o *cual* fenómeno, con exclusión de los demás. El fenómeno tiene que ser *totalmente conforme* a la esencia, pero el campo de la conformidad es amplio, y la necesidad tiene ante sí la plenitud de la posibilidad adecuada para entrar en la realidad. Al establecer así la necesidad del proceso esencial, de ningún modo perjudicamos a la contingencia, sino que, por el contrario, retornamos a ella; pues sólo la mutua penetración de
156 estos momentos produce la *libertad*, que es el verdadero *concepto* del proceso de desarrollo.

Pero, en el sistema de la historiosofía, la posición de las premisas será inversa; pues nosotros partimos del pensamiento considerado como *prius* absoluto, y, en la primera parte *especulativa*, tenemos que establecer *a priori* las leyes necesarias del desarrollo, que después, en la segunda parte *empírica*, serán probadas *a posteriori*, en tanto que aparecen mediante una multitud de acontecimientos contingentes. Por consiguiente, lo mismo que en la primera parte hubo que establecer *apodícticamente* el *concepto* y la *génesis* de la Historia Universal, la segunda parte configurará la *realidad* de este concepto y el *análisis* de esta realidad, lo que, sin embargo, es justamente el campo *problemático* de la historia; pues hemos reconocido que el curso de los acontecimientos es siempre *contingente*, pero, en este estado de contingencia, tiene que seguir siendo conforme a la esencia, si no queremos perjudicar a la libertad del espíritu en beneficio de la necesidad. Estos principios de la primera parte, en tanto que leyes necesarias del pensamiento, también tienen que ser deducidos de modo rigurosamente dialéctico y aparecer por completo en el fenómeno, es decir, en los acontecimientos; a éstos, en cambio, que constituyen el contenido de la segunda parte, hay que pintarlos del natural, de modo completamente imparcial,
157 a condición de reconocer en ellos siempre la idea directriz. Finalmente, de estas consideraciones opuestas surge la tercera parte *sintética* de la historiosofía; parte esta que, siguiendo la *idea de la humanidad* en la libertad especulativa de su proceso a través de las principales direcciones del espíritu, habrá de desarrollar en las *instituciones concretas* la existencia siempre más conveniente para dicha idea.

NOTAS DEL TRADUCTOR

[1] Estos conocidos versos pertenecen al *Fausto*.

[2] Cfr. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III*, cit., § 556-563, pp. 367-371.

[3] Ch. H. Weisse (1801-1866) declara aceptar el sistema hegeliano, aunque trata de reformarlo en diversos puntos: ante todo intenta eludir el panteísmo y el intelectualismo absoluto. Las ideas a las que se refiere aquí Cieszkowski probablemente se encuentren en la obra: *Sistema de la estética como ciencia de la idea de belleza* (1830).

[4] I. Iselin (1728-1782), historiador y economista suizo, discípulo de Leibniz y de Wolff, resaltó la facultad humana de la razón. Protestó contra la glorificación que hizo Rousseau del hombre natural y buscó la etapa de la perfección humana no en el pasado, sino en el futuro. En la historia distinguió las etapas de juventud, madurez y decadencia. A diferencia de Herder, negó todo valor cultural a los pueblos no occidentales, así como al período entero de la Edad Media. Enfatizó particularmente el significado cultural del mundo antiguo.

[5] La antropología cultural de Herder ya había hecho referencia a las "categorías físicas de la Historia Universal", lo que significa utilizar la filosofía de la naturaleza para esclarecer la historia.

[6] Cieszkowski estaba muy interesado en separar de su filosofía de la acción la visión estética que del futuro tenía Schiller.

[7] En francés en el original. Significa: "por excelencia".

[8] Augusto Guillermo Schlegel (1767-1848), hermano de Federico Schlegel y colaborador de éste en la formación del grupo romántico alemán, destacó principalmente en el campo de la literatura y de la lingüística. Su importancia estriba en la finura con que supo traducir, encuadrar y evocar desde los presupuestos románticos la literatura pasada y de la época.

[9] Probablemente Cieszkowski se refiera a Hegel, filósofo "oficial" del Estado prusiano.

[10] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[11] Aquí Cieszkowski se refiere al sistema de Hegel, que considera al arte como el estadio más bajo del espíritu absoluto, momento supremo de dicho sistema. Cfr. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 556-563, pp. 367-371.

[12] En latín en el original. Significa: "generación espontánea".

[13] En latín en el original. Significa: "por su voluntad".

[14] Esta "libertad libre" que Cieszkowski le asigna al futuro, coincide con la idea de "contingencia" de Hegel, aunque aquél afirma que su concepto de "libertad libre" representa un progreso con respecto a Hegel, en cuyo concepto de libertad Cieszkowski detectaba "una preponderancia de la necesidad". (Cfr. H. Speier, *Social order and the risks of war*, New York, 1952, p. 153).

[15] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[16] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[17] En latín en el original. Significa: "extensivamente".

[18] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[19] En griego en el original. Significa: "pensamiento del pensamiento".

[20] "El segundo Aristóteles, el de nuestros días", es Hegel.

[21] Cieszkowski leyó esta obra del hegeliano Friedrich Richter (1802-?) en el último trimestre de 1837, además de otras de Göschel, Fischer, I.H. Fichte, Rosenkranz, Erdmann, Hegel, Santa Teresa, etc.

[22] Como hemos dicho en el estudio preliminar, el hegeliano K.L. Michelet (1801-1893) fue profesor de Cieszkowski en Berlín, y siguió el desarrollo de los *Prolegómenos*, leyendo el borrador de los mismos y asistiendo a su autor en los aspectos técnicos de la edición.

[23] Esta traducción de las definiciones de filosofía y arte a términos puramente matemáticos constituye una muestra clara del lugar fundamental que ocupan las matemáticas en el pensamiento de Cieszkowski. Este las introduce a menudo en todos los ámbitos de su pensamiento, y no sólo como medio de ilustración, sino también como método heurístico. Así, p. e., en su *Diario,* al intentar comprender la naturaleza de Dios, recurre a la siguiente formulación matemática: "la suprema divinidad... es la idea de santidad multiplicada por los supremos grados de las ideas de verdad, utilidad y bien".

[24] En latín en el original, aunque germanizado, pues la palabra aparece escrita con letra inicial mayúscula. Significa: "muchedumbre", "multitud popular desordenada y ruidosa".

[25] Aquí se ve la distinción que establece Cieszkowski entre "razón" y "espíritu", pues este último no se deja reducir a lo puramente lógico, a la razón, sino que también incluye la voluntad, la praxis, la acción.

[26] A pesar de que Cieszkowski reconoce en una carta a Michelet que el capítulo de los *Prolegómenos* que trata de la teleología de la historia sería en cierto modo semejante a *El destino del hombre*, de Fichte, sólo hace aquí esta referencia, un tanto ambigua, al filósofo idealista alemán. Cfr. Cieszkowski a Michelet, carta nº 3, 18 de mayo de 1837, en W. Kühne, op. cit., pp. 364-5.

[27] J. G. Fichte, A. Schopenhauer, los socialistas franceses, K. Marx, etc.

[28] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[29] En latín en el original. Significa: "la voluntad y el entendimiento son una misma cosa". (B. Spinoza, op. cit., II, pr. 49, cor.).

[30] En latín en el original. Es un principio "empirista" de la escolástica medieval, que significa: "no hay nada en el entendimiento que [primero] no existiera en el sentido".

[31] En latín en el original. Significa: "no hay nada en la voluntad ni en la acción que primero no existiera en el entendimiento".

[32] En francés en el original. Significa: "por excelencia".

[33] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[34] Cfr. nota 36 de este mismo capítulo.

[35] Aunque Cieszkowski se refiere frecuentemente a Saint-Simon en su *Diario*, en los *Prolegómenos* sólo hay esta alusión indirecta y crítica al saint-simonismo, o, más concretamente, a su doctrina de la rehabilitación de la materia. Por otra parte, esta doctrina también se refiere a la reorientación de la filosofía que llevó a cabo Feuerbach hacia la "sensibilidad", hacia el hombre sensible-corpóreo. También se ha dicho que la crítica que hace Cieszkowski de Hegel coincide con la crítica saint-simoniana del espiritualismo cristiano y del racionalismo filosófico, y que, generalmente hablando, las ideas de Cieszkowski *están más próximas a los saint-simonianos que a Fourier*.

[36] Aquí Cieszkowski emplea el verbo alemán *erinnern*, que significa "recordar"; pero dicho verbo alemán proviene del adjetivo *inner*, que significa "interno", "interior". De lo que se deduce que "recordar" significa literalmente "interiorizar".

[37] En latín en el original. Significa: "de buena fe".

[38] En latín en el original. Significa: "ganado servil".

[39] En griego en el original. Significa: "por excelencia".

[40] En latín en el original. Significa: "término medio".

[41] En francés en el original. Significa: "desnaturalizada".

[42] En francés en el original. Significa: "retornemos a la naturaleza", principio que expresa el pensamiento de J. J. Rousseau con respecto al hombre.

[43] Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Werke*, cit., vol. 7, p. 24.

[44] Esto pudo haber sido escrito bajo la influencia de Saint-Simon, que, como Goethe y Novalis, distinguía en la historia entre períodos orgánicos y períodos críticos. Cfr. H. Speier, op. cit., p. 151.

[45] Cieszkowski leyó el último trimestre de 1837 la obra de Fourier titulada *Nuevo mundo industrial*, a la que considera particularmente importante. ¿Por qué es citado Fourier y recomendado a los lectores de los *Prolegómenos*, mientras que Saint-Simon es silenciado? Quizás porque, en 1838, el saint-simonismo, desaparecida la ola de su popularidad, ya pertenecía al pasado; en cambio, el fourierismo, desconocido y más "moderno", era un símbolo más apropiado de la teoría del futuro. Pero ambas escuelas pudieron servir igualmente, porque las dos pretendían tener un *status* científico y enfatizaban la esfera práctica y social sobre la teórica.

[46] En latín en el original. Significa: "libre albedrío".

[47] En latín en el original. Significa: "del mero libre albedrío de Dios no puede salir absolutamente nada".

[48] En latín en el original. Significa: "del mero libre albedrío del hombre".

[49] Para lo que viene a continuación, cfr. Hegel, *Enzyklopädie...*, cit., § 488-552, pp. 306-365.

[50] En griego en el original. Significa: "por excelencia".